A VIE SPIRITUELLE

° 357 Décembre 1950

SOMMAIRE

★

LES MYSTÈRES DE L'AVENT ET DE NAZARETH

P.-R. RÉGAMEY, O. P. « A QUOI BON ? » 451

rop de doutes, trop d'incertitudes, trop de certitudes tristes, trop de bles-es nourrissent chez beaucoup de nos contemporains un désespoir radical ne laisse, leur semble-t-il, aucune issue à leurs efforts et à leur vie elle-me. Cet « A quoi bon ? » est plus radical encore pour le chrétien : la ma- et la vanité du monde n'apparaissent dans toute leur profondeur qu'aux ards de la foi.

e Christ sur la croix n'a rien atténué de notre misère : il l'a prise dans te son horreur, mais il en a changé le signe. Du coup, c'est dans toutes directions que les motifs de l' « A quoi bon ? » sont retournés. La foi, l'es-rance et l'amour changent notre découragement en espérance. Heureux ceux attendent, en cet Avent 1950, avec cette assurance tout entière venue de u.

R. VOILLAUME. NAZARETH ET LE P. DE FOUCAULD..... 472

miter la vie cachée de l'humble et pauvre ouvrier de Nazareth fut l'idéal P. de Foucauld. Quelle fut cette vie du Christ vécue à Nazareth ? En quoi siste exactement cette vie d'imitation de Nazareth cherchée par le P. de ucauld ? A travers quelles étapes a-t-il compris qu'il lui fallait ouvrir cette cachée aux nécessités d'une vie fraternelle qui fasse sienne la vie des vres de l'entourage ? Répondre à ces questions, c'est préciser l'idéal reli-ux si nouveau du P. de Foucauld. C'est ce que fait le P. Voillaume dans ces es destinées aux Petits Frères de Jésus. Elles paraîtront prochainement avec utres instructions dans la collection « Rencontres » : leur portée, en effet, se limite pas aux seuls membres de la famille spirituelle du P. de Fou-ld.

NOTRE SANCTIFICATION

L. COGNET. ORAISON ET MYSTIQUE 492

Qu'est-ce que la prière ? L'oraison ? La méditation ? La mystique ? La contemplation acquise ou non acquise ? L'union mystique est-elle l'épanouissement normal de la vie de la grâce ? Beaucoup de nos lecteurs tireront profit des réponses solides et concises que fait l'auteur à ces questions-clés de leur vie spirituelle.

A. HAMMAN, O. F. M. APOSTOLAT ET COMMUNAUTÉ 511

La vogue actuelle de ces mots « Apostolat » et « Communauté » risque fort de les « abîmer » et ce serait grave. En étudiant avec l'auteur les textes de l'Évangile et de saint Paul, nous saurons mieux à ce sujet de quoi nous parlons. De quoi aussi nous devons vivre et ce que nous devons faire vivre.

A TRAVERS LES REVUES

Nova et Vetera. — L'Union Missionnaire du Clergé. — Idées et Forces. — Église vivante. — Russie et Chrétienté. — Le Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon. — La Revue Diocésaine de Tournai. — La Vie Intellectuelle. — Le Supplément de La Vie Spirituelle. — Les Cahiers Sainte-Jeanne. — L'Union, p. 530.

LES LIVRES

Voir en page 3 de la couverture la liste des livres recensés, p. 539.

" *A quoi bon ?* "

La plainte des hommes d'aujourd'hui

« Il n'est question que de ma mort là-dessus ! » Ce cri fameux* nous échapperait chaque fois que nous ouvrons un journal, si nous savions lire en profondeur. Serons-nous les victimes de quelque brusque et formidable catastrophe ? Périrons-nous dans les déchirements civiques, ou consumés par les famines, les épidémies et toutes les désespérances qui marquent les grands effondrements économiques ? Sommes-nous voués aux supplices ? Disparaîtrons-nous parmi les esclaves qu'étouffent, jusqu'à les priver de leur personnalité, les techniques de l'avilissement ? Connaîtrons-nous cet étouffement, contraire et plus perfide, de subir la faveur de quelque régime totalitaire qui mettrait en sa raison d'État les principes mêmes dont nous vivons ?... Ces quelques questions n'épuisent

---

* Les notes ainsi introduites par un astérisque sont destinées aux lecteurs qui éprouvent le besoin qu'on leur précise certaines allusions. L'expérience le trouve, tout un public existe et s'accroît sans cesse, pour lequel il est bon qu'un auteur annote son propre texte à la façon dont les pédagogues aident à l'intelligence des textes anciens. Que les autres lecteurs ne s'agacent pas de ces sortes de gloses qui leur paraissent naïves et pédantes : l'astérisque leur signale précisément qu'elles ne doivent pas exister pour eux.

La citation est, dit-on, de Mme de Sévigné, à propos d'écrits jansénistes. (Le temps nous a manqué pour vérifier cela.)

certes pas les possibilités qui se dessinent. Et sans doute ne devons-nous pas exclure, tant est grande la miséricorde de notre Dieu, une issue humainement favorable de la situation où nous sommes; mais en vérité comment réfléchir sur les données majeures de l'histoire présente sans conclure qu'il est urgent de préparer nos âmes à de bien redoutables épreuves ?

S'il ne s'agissait que de chacun de nous, quel émoi déjà ! Cependant l'avenir des êtres qui nous sont chers nous angoisse plus que le nôtre, et le destin de nos familles spirituelles ou charnelles, et le sort de cette civilisation dont nous ne savons plus simplement qu'elle est mortelle*, mais dont il nous semble apercevoir d'année en année la désintégration progressive. *Avant la destruction d'un monde*, ce titre douloureux[1] ne nous étonne pas et reçoit en nous un singulier retentissement. J'erre dans les salles d'un des premiers musées du monde; le conservateur m'explique les soins qu'il prend pour réinstaller ses collections, et, tout à coup, il se dit à lui-même tout bas : « Mais je sais bien que ce que je fais, c'est la toilette d'une morte. »

Hélas ! si ce monde meurt, si nous mourons avec lui, c'est parce qu'en son fond il y a longtemps qu'il est mort. Le plus affreux est que nous en venons à douter s'il fut jamais digne de vivre. Tout ce qui nous est le plus cher, pour quoi nous donnerions de grand cœur nos vies — et nous les donnons en fait, jour après jour —, ah ! nous ne pouvons plus l'aimer *d'une façon naïve* ! Patrie, culture, coutumes de l'honneur, tout le patrimoine humain, à l'égard duquel la piété entre dans la substance de toute vertu et commandait nos raisons de vivre, devient l'objet de nos doutes. « Nous ne sommes pas meilleurs que nos pères ! »*

---

* « Nous, les civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles », parole célèbre prononcée par Paul Valéry en 1918, ouvrant une conférence recueillie dans *Variété*, I.

1. Titre donné par Claude Roger-Marx à un recueil d'articles sur l'art, Éd. d'hist. et d'art (Plon), 1947.

* *Je ne suis pas meilleur que mes pères*, cri de découragement d'Élie, III Reg., 19, 3.

— l'aveu est doublement cruel, car nous découvrons combien nos pères ont failli. Trop tard, trop tard pour tout ! Que, par exemple, nous considérions notre situation d'Européens et de chrétiens sur le globe, comment notre mouvement d'expansion ne fut-il pas animé de l'esprit qu'il refusa généralement, depuis Barthélemy de Las Casas* jusqu'au Père Lebbe*, jusqu'à ce qu'enfin, si tard, le Saint-Siège entât de l'imposer aux missionnaires par les voix de Benoît XV et de Pie XI, alors que, sous les trompeuses apparences, la partie était déjà perdue ? Ainsi des problèmes sociaux : comment les chrétiens peuvent-ils sans honte dire aux masses assoiffées de justice : « Le Christ seul, que nous représentons, peut combler vos légitimes désirs », eux qui ont toujours profité des pouvoirs, lorsqu'ils en disposaient, pour déguiser et autoriser les injustices ? Ainsi de tout. Que les apologistes en chambre — ceux de la morale et ceux de la religion — continuent à tirer arguments des prétendus succès de leurs principes, ces imbéciles ne voient-ils donc pas ce qui éclate aux yeux de quiconque vit pour de bon : l'échec général, l'échec multiplié presque en autant de cas que la condition humaine offrit et offre de situations, l'échec de la morale qui cède et presque toujours céda devant les intérêts, et l'échec de la religion, qui a changé si peu le monde et s'est laissé tant accommoder selon les besoins de ce monde ! Maintenant, il est trop tard. Les jeux sont faits. Nous jouerons tant bien que mal. Mais l'issue n'est pas douteuse. Les cartes nous brûlent les doigts, puisqu'il est évident que ceux de qui nous les tenons trichaient.

Atroce, atroce cruauté de cette évidence ! L'amour et la vénération que nous avons pour eux, c'est comme notre air natal, comme le sang de nos veines. Ils nous ont initiés à toute noblesse. Et quand nous remontons leur énigmati-

---

* Las Casas (1474-1566), dominicain espagnol, évêque, qui voua sa vie à la défense des Indiens d'Amérique opprimés par ses compatriotes. Il dut finalement se démettre de sa charge épiscopale.

* Le P. Lebbe (1877-1940), lazariste belge, qui, envoyé en mission en Chine, devint entièrement chinois.

que passé, bien sûr, nous comprenons comment ils se cru rent obligés à ce qui était tricherie. Nous n'aurions pas fai mieux. Là est le *tragique*, c'est-à-dire l'absence d'issue Notre communion avec nos pères, qui nous élevait au-dessu de nous-mêmes, devient une prise de conscience de notr commune trahison. Nous ne mourrons pas dans la sécurit d'un devoir accompli. Nous aurons fini de gâcher ce qu nous a été transmis corrompu. Nous ne sommes pas meil leurs que nos pères. Le sens de notre vie, à l'approche d l'engloutissement où il nous ont poussés, c'est d'être leu mauvaise conscience.

Nos quelques certitudes, dont le plus grand nombre son tristes, et tant d'incertitudes, toutes inquiétantes, nous com posent donc un climat empoisonné où pourrissent nos pei nes. Trop de peines, d'ennuis, tissent chacune de nos vies Ils sont trop insolubles. Les fortes blessures que chacu reçoit au cours de son existence sont aujourd'hui trop nom breuses et souvent trop horribles. Ainsi se concrétise pou chacun, se diversifie, s'accentue un désespoir radical. Nou découvrons qu'au principe de nos actes se cache une sort d' « A quoi bon ? » toujours prêt à corroder le désir du bon heur et l'élan généreux. Il risque de devenir le plus fort Peut-être l'est-il déjà. *Media vita in morte sumus**. Cela n veut pas dire simplement : vers le milieu de la vie, on com prend que le temps est désormais si court qu'il est comm rien, on se voit déjà dans la mort. S'il en est ainsi, c'est qu le commencement du déclin fait apparaître que la mort es au plus intime de la vie périssable. Il en fait alors percevoi le rongement.

Tout homme est ambigu : ensemble « A quoi bon ? » e « *Sursum corda !* » L'extrême cruauté du monde actuel c'est que ses forces hostiles ne s'acharnent pas seulemen du dehors contre nos œuvres et contre tout ce que nou aimons; elles donnent, plus profond que nos consciences e nos vouloirs, en nos sources les plus mystérieuses, qui de

---

* « Au milieu de la vie, nous sommes dans la mort », antienne du temp du Carême (liturgie dominicaine).

vraient être celles de l'enthousiasme et de la création — l'avantage à l' « A quoi bon ? » — à la mort.

La réponse humaine

Il ne faut pas mépriser les thérapeutiques habituelles. Mais oui : faire diversion, se dopper, exagérer de petits espoirs, s'en cacher le peu de fondement. La vie a raison contre les rigueurs de la raison. Elle croît par artifices, et par subterfuges retarde sa ruine, peut-être se sauve. Les petits moyens absurdes conviennent à l'optimisme vital; ils en sont les expressions tâtonnantes, et il n'a pas de peine à leur conférer son efficace. « Tant qu'il y a de la vie, il y a de l'espoir. » Proverbe profond : la vie est essentiellement confiance. Elle a raison d'essayer la solidité de tout ce qui peut lui offrir un appui. Pour autant qu'elle est, elle est exigence de réussite, refus de la mort.

Seulement, elle sait trop que ses moyens d'accomplissement peuvent lui manquer. Il arrive même que les puissances hostiles les retournent contre elle. Trop d'espoirs déçus préparent un désespoir sans recours, « un ennui désolé par les cruels espoirs* ».

Mais après tout, qu'importe que notre optimisme foncier ne soit pas sûr de la réussite ! Si fondées que puissent être nos craintes, elles abusent lorsqu'elles refluent pour empoisonner le présent et jusqu'au passé. Gardons à notre âme la sensibilité fervente, et de toutes parts, dans le passé et le présent, nous reconnaîtrons des valeurs qui rendent à la vie un prix inestimable. Là est la réussite. Rien ne pourra faire que ces merveilles ne vivent en nos esprits et en nos cœurs, qu'elles ne trouvent en nous leur lumière, n'y éveillent amour et chant.

---

* Vers de Mallarmé dans *Brise marine*.

Certes, cette vive réaction de nos âmes remet elle-même tout en cause. Des prétendues valeurs consacrées, il en est peu qui résistent. Mais quoi ? notre temps nous fait vivre une anticipation de la Parousie. Ne nous étonnons ni que le feu du jugement brûle tant de choses dans le monde et en nous, ni qu'il en épargne que l'on condamnait, et dévore presque tout ce que fit, durant des siècles, l'admiration des esprits bien-pensants. Il consume les torchis de paille qui jouaient à la fausse pierre[2]. Les sons concertés de la trompette, du chalumeau, de la cithare, de la sambuque, du psaltérion, de la cornemuse et de toutes sortes d'instruments[3], auront beau nous inviter, fût-ce au nom d'autorités vénérables, à nous prosterner devant les idoles, nous ne fléchirons plus le genou. Nous passons à travers un tel feu que nous commençons à nous y connaître en fait de résistance à la flamme. Tant pis pour vous si vous croyez pieux et sage de maintenir la compromission de ce qui est réellement sacré avec tant d'éléments impurs. Pour nous, nous éprouvons comme un gain immense le dénuement où nous laissent nos illusions tombées. Nous allons à tâtons, mais ne nous appuyons plus qu'à ce qui tient. Nous ne prétendons pas, cela va sans dire, échapper aux erreurs, mais les échecs de nos pères et l'expérience de notre indignité nous rendent difficiles.

Surtout, nous expérimentons qu'il n'est qu'une chose sur laquelle ne morde pas l' « A quoi bon ? » insatiable : c'est un certain sérieux fondamental de l'âme d'accord avec soi, un sérieux candide comme celui des enfants. La douloureuse expérience l'instruit sans le flétrir, et même le renforce, l'arme, l'équipe. Nous ne dirons plus une parole, nous ne tenterons plus une démarche, nous ne respecterons plus rien, qu'en vertu de la conviction secrète. Mais par elle, tout ce qui vaut nous est rendu, et qu'importe l'échec, qu'importe la mort ? La plus humble certitude est une victoire sur le destin. L'on y reconquiert toute dignité. Et lors-

2. 1 Cor., 3, 12.
3. Dan., 3, 5, 7, 10, 15.

que l'âme obéit au meilleur de soi, qui toujours l'invite à ejoindre les autres âmes, lorsqu'elle s'ouvre et sourit, uand elle éveille une âme à la joie, le monde ne peut rien ui donner qui la comble et l'accomplisse au delà, le monde eut ensuite l'abreuver d'amertume et l'avilir, elle est bien u-dessus du monde.

Qu'elle se livre en sécurité à ses jeux !

Péguy n'était pas encore chrétien, il croyait peut-être voir dépassé le christianisme, quand la probabilité d'un rochain écrasement de la France l'obséda. Il se souvint du ameux épisode de Louis de Gonzague : le petit saint, jouant la balle et supposant que le jugement dernier aurait lieu ans quelques minutes, ne trouvait rien de mieux à faire ue de continuer à jouer à la balle.

> Il ne dépend pas de nous que l'événement se déclenche, méditait Péguy, mais il dépend de nous de faire face à l'événement... Il ne dépend pas de nous que l'événement se déclenche. Mais il dépend de nous de faire notre devoir [4].

Que l'on acomplisse ce devoir, il n'y a

> qu'à continuer le plus tranquillement du monde, le plus aisément et de son mieux son existence de culture et de liberté; toute altération de cette existence par l'introduction de quelque élément de peur, d'appréhension, ou même d'attente, serait déjà une réussite, un essai, un commencement de cette invasion militaire, barbare et de servitude, littéralement une défaite, littéralement une conquête, une entrée dedans, puisque ce serait un commencement de barbarie et un commencement de servitude, la plus dangereuse des invasions, l'invasion qui entre en dedans, l'invasion de la vie intérieure, infiniment plus dangereuse pour un peuple qu'une invasion, qu'une occupation territoriale. Pareillement, un simple citoyen, quand il a mis prête et quand il tient prête sa petite mobilisation individuelle, il n'a plus qu'à continuer de son mieux son petit traintrain de vie d'honnête homme; car il n'y a rien de mieux au monde qu'une vie d'honnête homme,

4. *Louis de Gonzague* (janvier 1906), Œuvres de prose, N.R.F., t. II (1920), 492.

il n'y a rien de meilleur que le pain cuit des devoirs quotidiens [5].

— Surtout, gardons ce trésor des humbles, cette sorte de joie entendue qui est la fleur de la vie, cette sorte de saine gaieté qui est la vertu même et plus vertueuse que la vertu même [6].

Nul ne se méprend, n'est-ce pas ? sur ce qui peut paraître un peu court dans une telle sagesse. On dirait que Péguy ne tient qu'aux fleurs, celles de la culture et des mœurs, poèmes et gentillesse, gaieté. C'est, de fait, capital de souligner que la civilisation et la vertu doivent garder jusqu'à leurs parures. Durant les terribles hivers de l'occupation, les gens d'Amsterdam mouraient de froid, mais pour conserver à leur vieille ville son caractère, ils n'y ont pas coupé les arbres au bord des canaux. Il va sans dire que de telles délicatesses ne dispensent pas des qualités solides; elles les supposent et doivent les stimuler. Péguy a écrit le mot décisif, celui de *liberté*. Il s'agit de faire les actes de la liberté, de croître dans la conscience et l'exercice de la liberté, parce qu'elle est la noblesse de l'homme, et puisque c'est précisément l'appréhension de servitudes qui pèse sur nous. Maintenant que nos cœurs sont menacés d'amertume, de découragement, de dureté, menacés de se clore, c'est le moment pour eux de s'ouvrir et d'aimer.

Je ne veux plus qu'aimer, car j'ai si peu de temps ! [7]

Notre réponse à la Parole divine

Si notre pensée maintenant cédait à sa logique, nous chercherions dans l'Écriture les éléments d'une réponse divine

5. *Ibid.*, pp. 487-488.

6. *Ibid.*, p. 492.

7. Victor Hugo, *Promenades dans les rochers (Les quatre vents de l'Esprit)*. Je modifie à peine le vers, afin de lui garder sa mesure d'alexandrin, tout en le détachant de son contexte, que voici :

Fou qui poursuit la gloire ou qui creuse un problème,
Moi je ne veux...

à nos plaintes. Mais la Parole de Dieu a une étrange façon d'être une réponse. Éternelle, absolue, elle est antérieure à nos questions. Elle nous met en cause, elle nous met en demeure. Dès que nous l'écoutons, nous voilà requis d'abandonner nos points de vue pour nous élever à ceux de Dieu. Nos plaintes et nos questions revendicatrices nous apparaissent bientôt comme sacrilèges. Depuis que la Parole de Dieu elle-même est devenue l'un de nous et nous a dit tout ce qu'il nous faut pour vivre, comment encore l'interroger ? Nous avons trop à faire de l'écouter. Ou plutôt ce n'est pas assez de l'écouter, il s'agit de lui répondre. Nos épreuves, loin de nous faire lancer vers Dieu nos questions, sont notre *mise à la question*. Est-ce que, assimilant la Parole de Vie, nous la restituons en vie ? En quelle vie ?

Quelque chose, décidément, nous apparaît comme principal, en cette Parole que nous devons dire en tout *principielle* *. Quelque chose, à force de bien entendre tout ce qu'elle profère, c'est-à-dire de la *garder en nos cœurs* [8] et de la *faire* (tant bien que mal) en nos propres actes [9], quelque chose se dégage, qui est bien premier, et c'est le secret de l'Amour. *Dieu est Amour* [10]. *L'amour de Dieu a été manifesté envers nous, en ce que Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui. Et cet amour consiste non point en ce que nous avons aimé Dieu, mais en ce qu'il nous a aimés* [11]... *Il nous a aimés le premier* [12]. Nous en sommes sûrs par le Christ. Et nous l'expérimentons *dans le Christ*, c'est-à-dire pour autant que nous participons à son mystère. C'est le mystère de l'Amour divin s'épanchant.

Comment se fait cette expérience ? Dieu ne nous indique

---

* C'est-à-dire ayant le caractère de *principe*. Comme c'est curieux que ce mot, si conforme au génie de la langue, et nécessaire depuis que *principal* est usé, ne se trouve pas dans le dictionnaire ! « Principialis » existe en latin.

8. Lc, 1, 19, 51.

9. « Non solum auditores verbi, sed *factores* », Jac., 1, 22.

10. I Jn, 4, 8.

11. I Jn, 4, 9-10.

12. I Jn, 4, 19.

qu'une seule voie : témoigner à nos frères ce même amour qu'il nous témoigne en son Christ, qu'*il veut leur témoigner par nous*[13]. *Le mystère caché en Dieu avant tous les siècles est désormais manifesté à ses « saints » : le Christ en eux, espérance de la gloire*[14]. Manifesté ? Il ne l'est pas en son accomplissement, comme une possession dont nous jouirions, il l'est en devenir, en espérance. Il ne l'est pas en chacun de nous limité à son propre cas, mais dans la mesure où chacun travaille à l'expansion de l'amour divin dans les autres, éveille en *eux* l'espérance de la gloire. Il ne l'est pas enfin dans une réussite, mais selon la loi que notre condition pécheresse lui a faite : la loi de la croix. Dès lors, si nous sommes chrétiens, c'est-à-dire si la Parole divine nous travaille, elle *retourne* en nous l' « A quoi bon ? ». Il nous ronge comme tous les hommes, il nous tente *plus* que tous les autres. Mais la Parole créatrice, en nous, le *retourne*.

Oui, l' « A quoi bon ? » est plus radical, et il est plus virulent dans le chrétien qu'en quiconque. A sa racine même, la foi, qui est la Parole divine assimilée, ne le résorbe qu'en l'aggravant. « Plus tu vas à la façon, dit-elle, plus tu te dégoûtes. De toi et de tout. Comme tu as raison ! Tu as raison bien plus profondément encore qu'il ne te semble. Car, par toi-même tu es néant, et tout être, laissé à lui-même, est néant. Cette ambivalence d' « A quoi bon ? » et de « *Sursum corda !* » que tu ressens, tu as raison de la voir se résoudre sans moi d'une façon sinistre. Certes, le meilleur de toi-même y contredit. Mais quelle apparence, au fond, a-t-il sans moi de n'être pas fallacieux ? Le sens intime trouve en sa droiture candide et dans son amour une valeur qui l'emporte sur toute l'horreur des destins ; l'âme ne réussirait-elle qu'un sourire, elle se témoigne alors à elle-même qu'elle échappe à ce monde submergé. L' « A quoi bon ? » est englouti pour elle en même temps que les

13. Jn, 13, 34 ; 15, 12, 17.

14. Col., 1, 26-27. Le texte porte : « Le Christ en *vous* », et tout indique qu'il faut y voir cette activité de charité envers *les autres*, sur laquelle nous insistons.

choses aimées. Certainement. Mais d'où vient cette conviction ? qui la suscite, qui l'accrédite ? L'âme n'expirera-t-elle pas comme un son qui disparaît dans l'air ? D'avoir été plus beau, le son à jamais évanoui est plus décevant. Et si l'âme échappe à la dissolution universelle, qui l'assure qu'elle demeurera sourire ? Au fond, la voix du meilleur de toi-même est, confusément, celle de l'élan créateur qui poursuit son accomplissement en ton dépassement. Si tu ne l'entends pas comme telle, tu ne l'entendras bientôt plus guère. Il n'est rien en toi qui ne soit don de Dieu, mais tiré par lui du néant : si tu vis selon ton gré au lieu de vivre selon Dieu, c'est au néant dont tu viens que tu tends. »

Membre du Christ, sa vie comporte un tel enthousiasme pour l'Être, qui est Amour, et qui, en nous donnant l'être, répand son amour, que peu importe le mystérieux appétit du néant dont il rend compte. Peu importe que cet appétit désormais reçoive de ce qui nous navre un si étrange retentissement. Pour échapper à ce qui nous navre, qu'avons-nous sans le Christ, sinon l'orgueil ou le rêve ? L'un et l'autre insensés. Mais une eau vive en nous murmure : « Viens vers le Père [15]. » Nous sommes sûrs qu'il est Amour. Nous sommes sûrs, puisqu'il nous a faits, qu'il veut faire briller sur le visage de notre naissance éternelle un éclat de sa gloire.

Du coup, c'est en toutes les directions que les motifs de « A quoi bon ? » multiple se trouvent retournés. Avant d'en détailler les principaux aspects, admirons encore un peu l'assurance radicale du croyant.

Déjà le Père des croyants, Abraham, pouvait *espérer contre toute espérance* [16] : il était sûr de Dieu. Il pouvait consentir à cet absolu de l'absurde qu'était son geste sacrificiel, néantissant sa raison d'être : il était sûr de Dieu, sûr que la fidélité absolue, à laquelle répondait la sienne [17], primait

---

15. Saint Ignace d'Antioche, *Épître aux Romains*.
16. Rom., 4, 18.
17. Le *Berith*, où est tout le sens profond de la Bible.

cette totalité de sa ruine. De cet anéantissement, Dieu saurait bien, à la mesure de sa puissance créatrice, faire un accomplissement. Abraham pouvait se perdre en Dieu, *Dieu verra*, disait-il [18]. Semblablement, le vieux Job s'écriait : *Quand il me tuerait, j'espérerais encore en lui* [19]. Pourtant, ce Dieu était infiniment inconnaissable, et quelle destinée que le Schéol ! * Nous, nous sommes appelés à l'intimité des trois divines Personnes, *nous les connaîtrons comme elles se connaissent* [20]. Dès maintenant, *elles nous rendent participants de leur nature* [21].

Nous devons donc dépasser de beaucoup le souci des prophètes qui, dans les calamités, s'inquiétaient de l'issue des événements. « Le juste, *par sa fidélité*, aura la vie », leur assurait Dieu d'une façon assez énigmatique [22]. Saint Paul a transformé la parole d'Habacuc. *Le juste*, répète-t-il avec complaisance, *vit de foi* [23]. La question, en effet, n'est plus du tout de savoir si l'on aura la vie sauve à travers les désastres, et la vie heureuse, cette vie périssable : la grande affaire est d'obtenir une réussite bien plus profonde que les phénomènes d'ici-bas et que notre conscience de ce monde, une réussite intérieure à la vie elle-même en son dépassement, en son envahissement par la vie divine. La *foi* dont parle saint Paul a ce pouvoir. Gardons-nous de l'opposer à la *fidélité* selon le prophète. La même réaction foncière de l'âme est requise en l'un et l'autre cas : celle d'Abraham, de Moïse, de David, des prophètes, de Job; toujours le *oui* vital donné à la Parole de Dieu. Seulement, entre Habacuc et saint Paul, cette Parole s'est fait entendre pleinement. Elle s'est faite chair. Elle habite parmi nous. Si chaleureuse que

---

* Séjour mystérieux des morts selon l'Ancien Testament, imaginé comme souterrain et ténébreux.

18. Gen., 22, 14.

19. A vrai dire, c'est selon la Vulgate : Job, 13, 15.

20. 1 Cor., 13, 12.

21. 2 Petr., 1, 4.

22. Hab., 2, 4. Que l'oracle soit énigmatique, cela apparaît bien dans la suite, qui le développe.

23. Gal., 3, 11; Rom., 1, 17; Heb., 10, 38.

ût être avant le Christ la *fidélité*, elle demeurait la conduite
e qui « marchait *devant* Dieu ». Notre foi est une partici-
ation organique à la vie personnelle de Dieu, elle est déjà
substance même de ce que nous espérons[24]. Maintenant
ue la Parole divine s'est unie à notre chair, notre réponse
itale à cette Parole, *fidélité* épanouie en une *foi* aimante,
e nous laisse plus dans le vis-à-vis distant des interlocu-
urs d'un dialogue; elle permet à cette Parole créatrice de
ous recréer, de nous amalgamer à elle; ce Pain de vie[25]
ous change en lui.

Le retournement radical qu'opère la foi — la conver-
on —, en nous faisant désormais juger des choses et de
destinée du point de vue de Dieu, s'accomplit, se renou-
lle, en toutes les lignes. Ni dans les abîmes de la misère
umaine, ni dans l'étendue indéfinie des intérêts humains,
dans les angoissantes perspectives de l'avenir, la foi ne
ous délivre de l' « A quoi bon ? » sans aggraver de façon
isissante la noirceur de ce qui le provoque.

Sans elle, nous n'imaginerions pas combien tragique est
misère humaine. Elle nous y désigne les gouffres de la
conde Mort, les ombres projetées par la Puissance des
nèbres, par le Prince de ce Monde. Dès le temps de la
vélation imparfaite, Dieu n'était pas du parti des amis de
b, il les rabrouait avec sarcasme. Certes, il faisait retentir
n optimisme souverain au-dessus de notre porte-parole
éanti, mais il ne contredisait en rien à ses propos si noirs;
attestait formellement que son serviteur Job avait parlé
c droiture[26]. Il inspirait le pessimisme effroyable de
cclésiaste, et c'est un merveilleux sujet de réflexion que
présence de ce traité de l' « A quoi bon ? » parmi les
res canoniques.

---

4. Heb., 11, 1.

5. Jn, 6. On sait que ce chapitre vaut à la fois pour la Parole de Dieu et
r l'Eucharistie; dans sa première partie, il concerne immédiatement la
ole, et dans sa seconde l'Eucharistie. Cette seconde signification ne doit
faire oublier la première (qui la fonde).

6. Job, 42, 18.

Néanmoins, Dieu ne manifestait pas encore à quel point le monde est *échec*, et non pas seulement dans l'issue finale de ses aventures, dans la ruine où il jette tôt ou tard toute entreprise, mais dans l'abjection où il tombe, dans sa vilenie, ses plus perverses malices, et jusque dans les apparences de la déréliction divine. Dieu le fit éclater enfin, au delà de tout ce que peut la parole la plus désespérée, par sa sueur de sang, par la méchanceté bien-pensante des pharisiens, le suicide de Judas, par la mystérieuse expérience sur la croix de la déréliction divine. Dieu est venu *apprendre ce que c'est qu'obéir* [27] aux lois mortelles de notre condition. Du coup il nous a appris qu'elles équivalent à la mort de Dieu. Pour *prendre notre condition d'esclaves*, il s'est *vidé de lui-même* [28]. Il l'a prise en toute son horreur. En lui, nous nous voyons, hommes : *Ecce homo !* De notre odieuse condition il n'a pas restreint la mesure qui, à vrai dire, est *sans mesure. Il en a changé le* SIGNE. Le signe ! A la fois l'orientation et la signification. Tout ce que l'optimisme pieusard prétend en rabattre diminue d'autant la réalité du salut. Que ce sot optimisme est habile à réduire — soi-disant — les raisons que l'homme a de désespérer ! Je gage que tout à l'heure il se scandalisait des plaintes que nous avons commencé par exhaler. Ce stupide optimisme empêche tout remède efficace au désespoir; de ce désespoir, en effet, il méconnaît les causes trop réelles. Mais il y a plus grave encore. C'est la nature même de l'homme dont il ignore la redoutable profondeur. Par là, il méconnaît la profondeur de la Croix du Christ; cette Croix pousse ses racines jusqu'au dernier fond des abîmes humains. La foi authentique hait ces timidités. Elle ne verra jamais assez sombres les ténèbres qui ont attristé l'âme du Seigneur *jusqu'à la mort*.

Ce que nous venons de dire vaut évidemment pour la multitude infinie des valeurs humaines, qui déterminent comme la « largeur » de la Croix. Il n'en est aucune qui ne

27. Heb., 5, 8.
28. Phil., 2, 5.

rovoque notre ironie dépitée, en cela même qui a pu nous avir. Gardons-nous, néanmoins, de tomber dans le facile népris aux prétextes transcendants : « Qu'est-ce que tout cela ui n'est pas éternel ! » * Comme si la pensée de Dieu faisait évanouir dans la vanité ce qui n'est pas lui ! Dieu est le rand donneur d'être, et ce don n'est pas vain. Pour sûr, out être, en lui-même, est néant. Mais le considérer dans on juste rapport à Dieu, c'est lui reconnaître la consistance t la richesse que lui confère l'efficacité créatrice, c'est le oir briller d'un éclat merveilleux. Nous devons nous gar- er encore d'un autre dépit, celui que projettent sur les res les maladies de nos âmes. La foi guérit ces deux for- es du désenchantement. Elle leur substitue la joie de tout e qui est sous le ciel. Et pourtant, à la vue du monde, elle lesse l'âme d'une amertume sans mesure, de cette *conti- uelle douleur*[29] dont parle saint Paul. C'est qu'elle aper- oit partout les stigmates du péché. Même les pures et inno- entes créatures, même les cieux qui chantent la gloire di- ne, toute cette nature si belle, *gémissent, asservies à la anité*, solidaires des hommes pécheurs et des anges déchus, *ouffrent des douleurs de l'enfantement, aspirant après la lorieuse libération des enfants de Dieu*[30].

Quant aux hommes et à tout ce qui est des hommes, la oi est en nous cet insoutenable regard du Christ, *qui sait* e qu'il y a dans l'homme[31]. *Rien qui ne soit corrompu !* os justices, on n'ose pas répéter comment l'Esprit-Saint, ar la bouche d'Isaïe[32], les qualifie. Jouons nos comédies, e ne sont que farces sinistres. Que nos petits personnages érigent et s'agitent, qu'ils élargissent le champ de leurs xploits, saint Jean nous prévient : *Mes petits enfants, n'ai-*

---

* Ce vers est de Leconte de Lisle. Il serait susceptible d'être entendu avec s belles résonances de la foi et du don de science. Il rend dans l'original le n du dépit, du ressentiment.

29. Rom., 9, 12.

30. Rom., 8, 21.

31. Jn, 2, 25.

32. *Quasi pannus menstruatae*, Is., 64, 6.

mez pas le monde... Il est tout entier concupiscence des yeux, concupiscence de la chair et orgueil de la vie[33].

Mais tout en jetant ces clartés cruelles, la foi transfigure ce même monde en nous l'ouvrant comme le champ des victoires du Christ. *Le Christ a vaincu le monde*[34]. A nous de faire effectivement aboutir à tout ce que nous pouvons atteindre l'efficacité de sa grâce. Ces valeurs humaines, qui nous dégoûtent autant qu'elles nous enchantent, à notre foi d'en opérer l'alchimie, au moins dans les profondeurs de nos âmes, et, autant que nous le pouvons, pour nos frères! A nous de les *instaurer dans le Christ*![35] Surtout, nos frères, nos compagnons de misère, plus leur misère nous décourage, ou plus leur malheur nous point, plus notre esprit s'ingénie à leur service, plus notre cœur se dilate dans l'appel pour eux à la miséricorde du Christ. Tous ces « autres », cet « enfer »*, du moins ce réseau oppressant d'hostilités, de malentendus, de mystères impénétrables, en fin de compte d'irrémédiables solitudes, l'Amour que le Saint-Esprit diffuse en nos pauvres cœurs a la certitude intime de s'y insinuer, en ce réseau, d'en rompre bien des mailles, de les retisser selon son mode, pour la réussite de la communion des saints. Que nous paraissions échouer dans notre effort de communion, nous sommes sûrs d'y réussir, à la mesure de notre amour. Ils ne sont plus pour nous les *autres*, mais nos *prochains*, et ce n'est pas assez dire : d'autres *nous-mêmes*[36]. Quelles que soient les opacités d'ici-bas, ils nous seront, nous leur serons éternellement transpa-

---

* Allusion au célèbre mot de J.-P. Sartre : « L'enfer, c'est les autres » (*Huis clos*).

33. I Jn, 2, 16.

34. Jn, 16, 33.

35. Eph., 1, 10.

36. Aimer le prochain « comme soi-même », qu'est-ce à dire ? Je ne sais pas comment je m'aime. — Justement ! Je ne peux pas le savoir parce que je ne m'aime pas comme un *objet* posé *devant* moi, *distinct* de moi, mais comme le *sujet* émetteur de ses actes. Le commandement m'enjoint de cesser de traiter les *autres* comme ces *autres*, comme ces *objets*, de faire tout ce que je peux pour me mettre à *leur* point de vue.

nts. Nous renouvelons le mystère du Christ crucifié : ous achevons dans nos corps ce qui manque à la Passion u Christ *pour son corps, qui est l'Église*[37]. Cette ouver- ure altruiste est de toutes la plus merveilleuse pour nos œurs, dont l' « A quoi bon ? » est toujours, au fond, l'ul- ération de l'amour-propre dépité, le poison distillé dans mauvaise solitude.

Ainsi la foi confère à toutes choses un *sens* inverse de nos oucis. Nous l'avons vu jusqu'à présent dans la mystérieuse mension de la « hauteur » divine, qu'elle nous ouvre, ans celle de la « profondeur », c'est-à-dire dans l'abîme es misères, et enfin dans celle de la « largeur », cette nplitude infinie des choses du monde et des êtres dont ous souffrons. Reste à l'observer dans la dimension de la longueur », la longueur du temps, cette ligne interminable de dégoût et d'effroi. Si nous réalisons, en ces quatre mensions, ce beau mystère, nous apprendrons *avec tous s saints combien large, long, sublime, profond, est l'amour du Christ*, nous entrerons *par notre plénitude dans ute la plénitude de Dieu*[38].

Dans la perspective de l'avenir, la foi et l'espérance, si amour les pénètre, changent notre découragement en l'assurance[39] des enfants de Dieu, sûrs de notre Père qui nous appelle à partager sa vie, sûrs de sa Providence qui combine ut, circonstances au dehors et grâces au dedans, pour ous faire réussir cette destinée, sûrs, au fond, qu'il nous *réés dans le Christ Jésus en vue des bonnes œuvres qu'il préparées d'avance pour que nous les pratiquions*[40], *bien delà, infiniment au delà de tout ce que nous pouvons*

7. Col., 1, 24.
8. Eph., 3, 19.
9. Cette *parrhesia*, cette *fiducia*, élément décisif de l'espérance et de toutes sortes de la force chrétienne, qualité qui donne aussi à la prière son mordant, pourquoi cette réalité majeure du Nouveau Testament est-elle si peu milière à la catéchèse courante et à la conscience du peuple fidèle ?
0. Eph., 2, 10.

demander et même concevoir[41]. Mais il importe d'entendre quel pessimisme encore comporte un optimisme aussi triomphal, et s'en trouve accru.

Les choses n'iront pas toutes seules. Le Christ nous a prévenus que nous aurons à renouveler son mystère mortel[42]. *Il ne nous en dispense pas : il nous y habilite.* Plus le monde va, de son train précipité par les forces de mort qui y sont à l'œuvre, plus on a lieu de présumer que la croix y sera cruelle. Les hommes des derniers temps, tels que les imagine saint Paul[43], seront merveilleusement aptes à s'entre-déchirer et à faire souffrir le « petit reste* » fidèle. *La multitude des péchés refroidira l'amour du plus grand nombre*[44]; *subsistera-t-il même quelque foi?*[45] En tous cas, *les nouveaux cieux, la nouvelle terre*[46] n'apparaîtront point sans un « ébranlement[47] » des nôtres assez épouvantable. Alors il faudra qu'éclate, au paroxysme du désespoir, le plus audacieux mouvement de l'espérance. « Quand ces choses commenceront à arriver, nous prescrit le Seigneur, *redressez-vous et levez vos têtes! Votre libération approche*[48]. » Or, depuis le premier avènement du Christ, « c'est la dernière heure[49] ». Chaque siècle connaît déjà quelque chose des dernières affres, au point qu'il pense voir les signes annonciateurs de l'Avènement plénier. Cet Avènement, nous ne devons pas seulement l'attendre, nous devons *le hâter*[50]. Nous le demandons par la prière du *Pater : Que*

---

* C'est comme un des *leit-motiv* de l'Ancien Testament, livre figuratif du mystère chrétien, que le salut d'un « petit reste » échappant aux calamités dont le peuple infidèle est frappé.

41. Eph., 3, 20.
42. Jn, 13, 16; 15, 20.
43. II Tim., 3, 1-5; cf. II Petr., 2, 1-3.
44. Mt., 24, 12.
45. Lc, 18, 8.
46. Is., 65, 17; 2 Petr., 3, 13; Apoc., 21, 1.
47. Lc, 21, 26.
48. Lc, 21, 28.
49. I Jn, 2, 18.
50. 2 Petr., 3, 12. Cf. 2 Tim., 4. 8; Tit., 2, 13.

otre Règne vienne. Seigneur, venez ![51] Le Seigneur, en enant, *nous délivre de la colère qui vient*[52]. Voilà qui emble étrange, si l'on y réfléchit, et qui va nous immuiser contre l'atteinte la plus aiguë de la désespérance.

Cet « ébranlement » dans lequel il vient, « ces choses » erribles qui l'annoncent, se confondent, de notre côté du oins, avec *sa colère* elle-même. Oui, si Dieu trouve *sa loire* dans la manifestation de sa bonté, telle que la partici- ent ses créatures, quand elles se conforment aux lois de on gouvernement, comment donc exerce-t-il *sa colère, qui st le retournement de sa gloire*, sinon par le désordre que es êtres introduisent en eux et en leurs rapports entre eux, ans la mesure où ils enfreignent ces mêmes lois ? La colère e Dieu leur est immanente comme sa gloire. Lorsqu'ils âtissent de leurs propres détraquements et de ceux du onde, ils ont lieu de craindre qu'ils subissent la colère ivine. Mais qu'en savent-ils ? De fait, Dieu leur affirme ue, dans le même désastre, il les préserve de sa colère s'il s reconnaît pour siens. Ne considérons donc pas les évé- ements en eux-mêmes. Rien n'y permet de discerner s'ils nt la venue du Dieu de colère ou la délivrance de la colère e Dieu. *Ils sont l'un et l'autre. Ils sont l'un ou l'autre elon l'état de qui les subit.*

La différence est un secret deux fois mystérieux : mysté- eux comme la grâce, qui se cache dans l'épreuve pour lui onner son véritable *sens*, — Dieu seul connaît ce qu'il en corde; — et mystérieux comme le comportement véritae d'une âme en son fond — Dieu seul peut le démêler de utes les apparences. A lui seul donc laissons le jugement, dans les jours de sa colère ne comptons que sur sa misécorde. Appelons-la en affrontant d'un cœur fidèle la brûre de son feu. Dans la même épreuve, le juste vit d'une lus forte foi, l'impie meurt de désespoir. Dans la colère du onde, où l'action de Dieu se cache, *celui qui cache sa vie*

---

51. Apoc., 22, 17, 20.
52. I Thess., 1, 10; Rom., 5, 9.

en Dieu avec le Christ paraît avec le Christ[53], dans la lumière de Dieu, dépouillé qu'il est désormais de sa gangue périssable. Sous ces mêmes coups, celui qui tente de *sauver sa vie*[54] en l'attachant désespérément aux choses qui périssent est précipité, au delà même de la mort, dans la « seconde mort ». Ainsi est-ce dans la défaite apparente que se remporte ici-bas la victoire de la foi, et la croix, qui risque de nous désespérer, est notre suprême — notre seule — espérance. Elle retourne la colère de Dieu en *sa gloire*.

Par là, nous résorbons enfin une sorte d' « A quoi bon ? » transcendant, radical, qui nous menace en vertu même de l'espérance. Quand l'espérance a vaincu l' « A quoi bon ? » du monde sans Dieu, n'arrive-t-il point parfois qu'elle devienne le prétexte d'un dégoût plus mortel encore ? A quoi bon les tâches du monde, puisque, en fin de compte, il est voué au feu, que déjà la teigne en dévore la trame ? Sa figure, dans l'instant que je la fixe, si c'est avec le regard de l'éternité, elle se brouille et s'évanouit. A quoi bon notre service, puisque nous sommes *des serviteurs inutiles* ?[55] — Ce dégoût du monde et de soi est la méprise d'un cœur encore dépité, qui entend mal le langage trop nouveau de l'espérance. Le *retournement* surnaturel doit s'accomplir jusqu'au bout. Il serait bien imparfait s'il consistait seulement à faire découvrir comme infiniment plus navrantes encore qu'elles n'apparaissent les navrantes choses d'ici-bas. Certes, il en est ainsi, nous ne saurions le crier trop haut, mais ce n'est pas encore le *retournement*. A l'extrême de la désillusion, les réalités mêmes dont le monde et Dieu nous désenchantent reçoivent enfin de Dieu leur valeur, jusqu'à un pouvoir d'enchantement nouveau. *Elles-mêmes, telles qu'elles sont*. Jusque-là opère la divine dilection.

---

53. Col., 3, 3.
54. Mt., 10, 39.
55. Lc, 17, 10.

Qui sait si elle n'ira pas jusqu'à obtenir un adoucissement des peines qui nous menacent ? Tant est grande la miséricorde de notre Dieu ! Mais une telle rémission ne sera jamais qu'un don de pur *surcroît*[56], encore plus gratuit qu'aucun autre, et vers lequel il ne faut même pas loucher. Notre affaire est de vivre chaque jour de notre sursis avec des âmes d'éternité, espérant — et c'est dire sollicitant de Dieu — le succès intérieur, vu de lui seul, qui est de traduire, au gré des événements quels qu'ils soient, en notre vie sa Parole. Certes, il est désirable que nous éprouvions avec quelque plénitude cette coïncidence de notre action dans le temps qui meurt et de notre ouverture à l'éternel. Mais cette expérience même est un *surcroît*. Peu importe, après tout, que, dans le temps de l'épreuve, nous ne percevions rien du rayonnement en nos âmes de la joie de Dieu. Elle n'en est pas moins notre force[57] dans la foi. *Le juste vit de foi.* Il ne demande rien davantage. Que sa foi lui fasse sans cesse rectifier son petit jeu de balle, toujours dérisoire en lui-même et, de par la foi, si grand !

fr. Pie-Raymond Régamey, O. P.

---

56. Mt., 6, 33.
57. 2 Esdr., 8, 10 (Vulg.).

Nazareth et le Père de Foucauld

LE MYSTÈRE DE NAZARETH

« L'Évangile me montra que le « premier commandement est d'aimer Dieu de tout mon cœur » et qu'il fallait *tout renfermer* dans *l'amour;* chacun sait que l'amour a pour effet *l'imitation*... Je ne me sentais pas fait pour imiter sa vie publique dans la prédication : je devais donc imiter la vie cachée de l'humble et pauvre ouvrier de Nazareth...[1] »

Ces lignes du P. de Foucauld à Henri de Castries sont très suggestives. Elles expriment admirablement, non seulement la vocation du Père, mais l'idée force de sa spiritualité.

Les Fraternités ont pour but, à l'exemple de leur Père, l'imitation de la vie de Jésus à Nazareth. C'est ce mystère dont nous parlerons aujourd'hui.

La vie de Jésus à Nazareth s'étend sur une trentaine d'années. Elle commence au retour de la fuite en Égypte et se termine avec le séjour dans le désert de la Quarantaine, qui se présente à la fois comme le prélude de la vie publique et l'achèvement de la vie cachée. On a en effet coutume de qualifier ainsi la période de Nazareth. Il s'agit d'en définir le sens.

---

1. Lettre du P. de Foucauld à H. de Castries, 14 avril 1901.

Notons tout de suite que ce terme de « vie cachée » a été très ouvent employé par les auteurs spirituels pour désigner un en- emble de vertus ou d'attitudes d'âme qui ont pour effet de dis- oser celui qui les possède à une vie tout intérieure dans l'éloi- nement des hommes. Telles sont les vertus d'humilité, de pau- eté, d'obéissance, et l'amour du recueillement, du silence, de a prière solitaire, de l'effacement, de l'obscurité, et même, d'une ertaine manière, de « l'abjection », pour employer un terme her au P. de Foucauld. Ces dispositions intérieures ont sans oute été parmi celles qui ont caractérisé l'existence de Jésus à azareth. Elles n'en représentent cependant que l'aspect pour insi dire passif, mettant toujours l'accent sur une attitude de etrait du commerce des hommes. C'est en ce sens-là qu'on parle e « vie cachée », désignant ainsi une vie retirée du monde, éparée, et dont l'activité spirituelle est elle-même invisible. C'est n ce sens que la « vie cachée » est souvent proposée comme le odèle de la vie religieuse contemplative. Cette manière d'en- isager le mystère de Nazareth a été jusqu'à maintenant la plus ourante.

La vie de Jésus et de ses parents en leur bourgade de Galilée e présente, en fait, d'une manière plus complexe, et elle ne urait être dite cachée dans le seul sens spirituel que nous ve- ons de définir.

Il nous est difficile d'imaginer ce que pouvait être la psycholo- ie intérieure de cet Homme-Dieu, adolescent, artisan du vil- ge, tout enraciné par son humanité dans une race, un clan, ne famille, au même degré que n'importe quel autre Israélite 'alors, et possédant cependant, en tant que Dieu, la conscience e sa personnalité divine, de sa mission rédemptrice universelle la vision claire du monde des âmes. Nous ne tenterons même as l'analyse d'un état psychologique qui restera toujours pour ous un mystère inaccessible, au même titre que tous les lieux i se nouent des rapports entre le fini et l'Infini. Il nous suffit e savoir quelle forme d'existence voulut embrasser Jésus ado- scent, puis homme fait, pendant plus de quinze années d'une e pleinement consciente de ses origines divines et de sa finalité demptrice. Jésus se sait Dieu, médiateur parmi les hommes et

détenteur d'un message à porter au monde, l'âme remplie d'une vérité qui l'inonde intérieurement et le cœur brûlé d'un immense amour pour son Père et tous ses frères de la terre. Et cependant, volontairement, il se tait; bien plus, il cache, peut-être même et dans une certaine mesure à ses propres parents, à sa mère, et en tous cas d'une manière complète à ses concitoyens, tout ce qui est l'essentiel de sa vie intérieure de Christ, de sa mission de Rédempteur. C'est en ce sens précis que sa vie est « cachée ».

Il est donc dans l'intention du Verbe Incarné de voiler aux hommes la véritable nature de sa personnalité, et il s'abstient dans ce but d'en poser les actes extérieurs susceptibles de la révéler. Nous ne pourrons jamais comprendre parfaitement les motifs d'une telle attitude. Comment se fait-il que Jésus n'ait pas laissé spontanément s'épancher sur ceux qui le côtoyaient chaque jour l'abondance de la lumière qui était en lui ? Il y a en Jésus, durant ces longues années de Nazareth, une volonté manifeste de ne pas commencer sa mission, de ne pas prêcher l'Évangile, de se refuser à faire des miracles malgré les sollicitations sans cesse renouvelées qu'étaient pour lui les visions de misères, de souffrances et de deuils qui le harcelaient chaque jour. Le Christ, le Verbe Incarné, le Fils de Dieu, se cache, s'ensevelit dans l'obscurité de la vie quotidienne de Jésus fils de Joseph. Ce n'est pas en s'isolant des hommes que le Christ se cacha. Le retrait du monde, la solitude, une vie en un mot anormale aurait attiré sur lui l'attention de ses concitoyens. C'est au contraire en se mêlant le plus possible à eux, en se perdant au milieux d'eux, que Jésus cache sa véritable personnalité. Un fait est hors de doute : c'est à force d'aimer et d'agir en toutes circonstances exactement comme sa parenté, ses voisins, les autres habitants du village, que Jésus se dérobe. C'est un ensevelissement dans l'obscurité non par un retrait de la société, mais au contraire par une fusion dans la vie commune.

Peu nous importe maintenant ce que purent être les gestes et le cadre quotidiens d'une telle existence, les habitudes de vie et les mœurs familiales et domestiques de l'époque. Ce qui nous intéresse, ce qui est fondamental, c'est que Jésus fut *comme tout le monde*. L'Évangile nous en est garant. Et Jésus sut si

ien garder son secret que pas un des habitants de la bourgade, as un seul de ses parents — en dehors de Joseph et de Marie — e soupçonna jamais à aucun moment qu'il pouvait être vraiment ifférent des autres hommes. Tout au moins, jamais l'étonnement suscité par son comportement journalier ne fut tel qu'il ût compromettre l'incognito du Messie Fils de Dieu. La surrise scandalisée manifestée par les Galiléens lorsqu'il commença à prêcher et l'incompréhension de ceux de sa famille our sa mission nous en fournissent la preuve.

C'est bien dans cette vérité totale de l'Incarnation, dans cette laptation au milieu humain et son enfouissement en lui, que onsiste vraiment l'essentiel du mystère de la vie de Nazareth. es autres aspects, que nous allons énumérer assez rapidement, ar nous devrons y revenir, ne sont en sommes que les déterminations concrètes de sa vie d'homme : elles caractérisent l'*état e vie* dont Jésus fit choix.

Notre état de vie est rarement pour nous objet de libre choix; u tous cas, ce choix n'est jamais complètement libre. Trop de cteurs dont nous ne sommes pas les maîtres influent sur lui. quel d'entre nous fit jamais choix de sa famille, de sa race, son milieu, de son éducation, et même de la religion dans quelle il fut élevé? Et c'est un si grand mystère que la destinée chacune de nos personnes, dont Dieu seul reste, en définive, l'unique ordonnateur. Pour Jésus, au contraire, l'*état de vie* vêt une particulière importance à nos yeux parce qu'il a été *bjet d'un choix souverainement libre*. Ce fait est unique, sus a choisi sa famille, sa mère, sa race, son lieu de naissance, place dans la société humaine, son mode de subsistance, son vail. Ce choix fut absolument libre et personnel. Il dénote en sus un amour de préférence pour l'état de vie ainsi choisi, et ssi une volonté de nous apprendre quelque chose par ce choix ême.

Jésus naît d'une famille pauvre bien que de sang royal et dans village assez obscur. Ce n'est pas la misère, mais une pauvreté laborieuse; ce n'est pas tout à fait le dernier rang. Mais la asse sociale et le milieu choisis pour l'Incarnation furent tels s'ils purent au maximum favoriser le dessein du Fils de Dieu

de disparaître parmi les hommes en adoptant l'existence la plus commune, la plus vulgaire, éloignée des cas extrêmes qui l'auraient fait remarquer. Le rang social et le genre de vie embrassés par Jésus sont bien en effet ceux du plus grand nombre des hommes, et de beaucoup. Ainsi Jésus se cachait mieux dans l'humanité dont il épousait la voie la plus commune, donc en un certain sens la plus complètement humaine. N'essayons pas d'imaginer ce que pouvait être ce niveau de vie en référence aux distinctions sociales actuelles. Les institutions foncièrement différentes de la société israélite et de la nôtre ne permettent pas de faire ce rapprochement. Il est certain que l'état de vie choisi par Jésus pour sa famille et lui-même fut celui des pauvres gagnant leur vie au jour le jour par l'exercice d'un métier manuel.

Jésus fut donc ouvrier. Son travail devait revêtir la forme de l'artisanat, car elle était la seule pratiquée à cette époque. Mais Jésus n'échappe à aucune des servitudes de sa condition : fatigue du travail corporel, perception du salaire, exigences parfois excessives et injustes des clients, journées sans travail et difficultés de la vie quotidienne, tout cela fut certainement, durant plus de quinze ans, la trame journalière de son existence. Il faut y ajouter aussi les relations familiales et de voisinage telles qu'elles étaient en usage dans le milieu, et tout ce qu'entraînait l'observation fidèle des sabbats, des fêtes et des coutumes juives. Ni Jésus ni sa famille ne devaient s'y soustraire, et on sait, en ce qui concerne les relations sociales, combien elles sont plus développées, plus exigeantes dans les sociétés orientales que chez nous.

En quelques traits l'Évangile nous découvre d'ailleurs toutes ces perspectives[2]. Et lorsque nous disons que Jésus et sa famille furent entièrement de leur temps et de leur milieu, nous entendons bien dire qu'ils en assumèrent le standard de vie aussi bien

2. Visitation : Lc, 1, 39-56. Circoncision : 2, 21. Purification : 2, 22. Retour à Nazareth : 2, 39. Pèlerinage annuel à Jérusalem : 2, 41. Perte de l'Enfant : Lc, 2, 42-45. Noces de Cana : Jn, 2, 1-11. Jésus monte à Jérusalem pour la Pâque : Jn, 2, 14. Va toujours à la synagogue le jour du sabbat : Lc, 4, 16; Mc, 1, 21. Très fréquemment invité : Lc, 8, 36. Opinion de sa famille sur lui : Mc, 3, 21. On s'étonne de sa science : « N'est-ce pas le charpentier ? » Mc, 6, 1-3.

ue les conceptions sur l'hygiène et la médecine, l'organisation
e la famille et le rôle départi à la femme dans la maison israé-
te, sans en excepter les imperfections matérielles et toutes les
udesses que comporte à nos yeux d'Européens une telle civilisa-
on techniquement assez primitive. Sauf ce qui impliquait im-
erfection morale, tout fut assumé par Jésus[3]. La bourgade de
azareth telle qu'elle était au Ier siècle fut bien, au sens complet
u mot, la *patrie de Jésus*.

Tel fut l'aspect extérieur de la vie de Nazareth. Il y a aussi
aspect intérieur sur lequel on insistait peut-être davantage jus-
u'ici. Il comporte l'ensemble des relations que Jésus eut avec
on Père, sa prière, sa contemplation, ses vertus intérieures, la
onscience qu'il avait de sa qualité de Rédempteur, avec le mou-
ement d'âme qui en est la conséquence, son amour immense
infini pour ses frères, en un mot sa vie de Fils de Dieu Sau-
eur, avec toute la valeur de Rédemption conférée par cet état
'âme à la moindre de ses actions humaines. Mais, en un sens,
oute cette richesse n'est pas propre à la vie de Nazareth, car elle
mplit l'âme du Christ durant toute sa vie terrestre. Ce qui est
ropre à cette période de vie privée, c'est que Jésus ne fit aucun
este révélateur de sa mission. Toute l'expression de son amour
édempteur déborde donc uniquement dans le silence du cœur à
eur du Fils avec le Père, en une perpétuelle et ardente suppli-
ation pour l'humanité entière. Aux yeux des siens cependant
de ses concitoyens, c'étaient les gestes et les travaux les plus
uotidiens qui remplissaient sa toute simple et toute ordinaire
xistence.

COMMENT LE P. DE FOUCAULD A DÉCOUVERT ET VÉCU LE MYSTÈRE DE NAZARETH

Charles de Foucauld converti se sent irrésistiblement poussé à
tout renfermer dans l'amour de Jésus », et cet amour le pousse

3. Indépendance de l'Enfant Jésus à l'égard de ses parents. Usages auxquels Jésus se conforme.

à l'imitation. Un impérieux besoin d'imiter en sa vie Celui qu'il aime, telle est l'attitude d'âme initiale qui décidera de sa vocation. Ce besoin d'imitation, au degré où nous le trouvons chez le P. de Foucauld, est caractéristique. Jésus est pour lui un être bien concret dont il veut passionnément suivre les traces. Il ne lui suffit pas d'adhérer intérieurement à Jésus, de lui être uni par tout son amour, de reproduire en lui ses vertus, il veut aussi une conformité *extérieure d'état de vie*[4]. C'est la logique d'un amour qui s'exprime en lui avec toutes les modalités et les exigences d'un amour profondément humain. Pas de subtilités, rien de recherché ni de compliqué : il aimera Jésus comme on aime l'ami le plus cher. Évidemment, il sera toujours facile de critiquer la minutie, presque matérielle parfois, de son besoin d'imitation, de sourire à la lecture de certaines de ses méditations sur Nazareth et de trouver quelque peu rigide et inhumaine son évocation des mœurs de la Sainte Famille. Ce serait inacceptable dans la mesure où il érigerait ces éléments d'une vie d'amour, se développant suivant un mode très personnel, en principes directeurs plus généraux, et dans la mesure où il prétendrait les imposer à d'autres qu'à lui, — et concédons qu'il n'a pas toujours su éviter cet écueil dans le tracé de ses règlements. Mais, cette réserve faite, quelles leçons de simplicité, de généreuse logique dans l'amour nous trouvons dans cette âme parvenue d'emblée à l'esprit d'enfance spirituelle. Ne cédons-nous pas trop souvent à un certain amour-propre humain, qui nous paralyse encore inconsciemment et nous empêche d'engager tout notre être dans notre amour, comme le font les enfants ? Jésus est homme : il est un ami incomparable, un frère aîné bien vivant et toujours présent. L'amour que nous devons avoir pour

4. Notons tout de suite que cette forme de l'imitation de Jésus n'est pas essentielle à la parfaite transformation d'une âme dans le Christ. Elle n'est pas un élément nécessaire de la perfection de l'adhésion au Christ. Elle peut le devenir pour une âme déterminée, en vertu d'une vocation particulière, essentiellement individuelle. Tout chrétien doit être un autre Christ en vertu d'une imitation spirituelle. Certains ont reçu pour vocation l'imitation de l'état de vie de Nazareth. Enfin, parmi ceux-ci, tous n'ont pas à concevoir cette imitation avec la minutie matérielle que comportait la vocation très personnelle du P. de Foucauld.

i ne doit-il pas s'exprimer avec la spontanéité de notre cœur
'homme : *Philippe, celui qui m'a vu a vu le Père.*

Sans doute, nous avons à nous défier des illusions du senti-
ent et de la sensibilité. Et c'est précisément pour cela qu'un
l amour, basé sur la foi, doit aussi être fondé sur une *humilité*
ui soit une véritable désappropriation de soi. Elle nous rendra
spontanéité vraie et profonde d'un enfant qui s'engage tout
ntier en chacun de ses gestes d'amour. Le plus grand obstacle
développement et à l'épanouissement de la charité est presque
ujours une certaine « opacité[5] » en nous, due à cette attache
nous-mêmes, si profondément ancrée au cœur de notre être.
ous sommes si souvent comme guindés par un amour-propre
ent, plus ou moins conscient et encore imparfaitement vaincu.

Il est très vrai que l'amour, dans la mesure même de son in-
nsité, entraîne de soi un besoin d'adhérer à l'ami, de l'imiter
plus complètement possible. Notre amour pour Jésus ne sau-
t échapper à cette loi. Nous devons, de tout le poids de notre
arité pour Dieu, tendre à une entière conformité au Verbe
arné. La forme seule de cette imitation variera suivant les
ts de vie et les vocations individuelles. Celle que revêtit l'a-
ur du Frère Charles pour Jésus lui est très personnelle. Mais
st cette disposition plus générale d'*humble simplicité* dans
mour que nous devons rechercher. Passons par-dessus certai-
étroitesses de conceptualisation et écoutons résonner en nous
cris d'amour si spontanés, si vrais d'un cœur d'homme que
mour a rendu enfant.

Notre vocation de Petit Frère de Jésus doit aussi, à travers les
ditations écrites par l'ermite de Nazareth, jaillir d'un besoin

---

[5] C'est ici qu'apparaît le lien entre le développement de la charité et la
vreté totale. Ceci a été entrevu d'une manière très profonde par Gabriel
cel dans son *Journal métaphysique* : « La charité comme présence,
me disponibilité absolue. Jamais le lien avec la pauvreté ne m'était
ru aussi clairement. Posséder, c'est presque inévitablement être possédé.
rposition des choses possédées... Au sein de la charité, la présence comme
absolu de soi... Approfondir la notion d'indisponibilité... Je me demande,
e point de vue, si on ne pourrait pas définir la vie spirituelle tout
ère comme... l'ensemble des activités par lesquelles nous tendons à ré-
e en nous la part de l'indisponibilité... » (*Être et Avoir*, p. 99).

d'imitation par amour. Cet état d'âme me semble important pour établir notre vie dans la perspective contemplative qui doit être la sienne.

Mais ce besoin d'imitation par amour porte sur la vie de Nazareth. Le P. de Foucauld ne se sent pas du tout appelé à la vie du ministère. Cette décision nette, clairement entrevue dès les premières retraites, est irrévocable. Toute sa vie est désormais engagée à poursuivre l'imitation de la vie de Jésus à Nazareth. Nous allons essayer d'analyser les principales étapes de sa démarche spirituelle. Et notons, d'une manière générale, que le P. de Foucauld *découvrira successivement les éléments du mystère de Nazareth*, au fur et à mesure que son évolution intérieure le mettra justement à même de comprendre et de vivre chacun de ces mêmes éléments. Ce sont les exigences de sa croissance en charité qui lui feront découvrir les uns après les autres tous les aspects de son idéal. On pourrait dire que, d'une certaine manière, son ordre de découverte correspond aussi à l'ordre dans lequel nous devons essayer de vivre les divers aspects de notre vocation. Nous ne serons pas surpris, pour la même raison, de trouver dans ses premières conceptions certaines outrances et certains exclusivismes qui s'élimineront comme d'eux-mêmes par la suite.

I

Une première étape va de sa conversion à la fin de son séjour en Terre Sainte. Son désir d'imitation est alors dominé par un besoin très fort de réalisme concret, presque minutieux, qui va jusqu'à vouloir vivre dans les lieux mêmes où vécut Jésus. Ce fut le fruit de son voyage en Terre Sainte. Son amour éprouve alors le besoin de se nourrir du contact matériel avec les lieux, les pierres, la terre, l'air et les horizons sanctifiés par le passage du Bien-Aimé. C'est pour lui la source d'un bonheur indicible. Cette reconstitution topographique l'amène à composer une sorte de guide pour suivre Jésus en tous ses déplacements, jour après jour, intitulé *Essai pour tenir compagnie à Jésus*.

Une telle dévotion est sans doute une forme d'amour encore bien imparfaite. On songe inévitablement à la parole de Jésus à ses apôtres : *Il vous est bon que je m'en aille.* Mais ce n'est là qu'une étape, de même que la composition du lieu est pour certaines âmes un prélude à l'oraison, par lequel il leur faut passer. D'ailleurs, le Frère Charles le reconnaîtra lui-même très vite, lorsqu'il soulignera, dans une de ses méditations, que le fait de vivre en Terre Sainte ne saurait être mis en balance avec le moindre bien spirituel d'une seule âme du monde. Mais de son passage au pays de Jésus, le P. de Foucauld gardera toujours le souvenir; il aura, pendant quelque temps, besoin d'une manière de composition du lieu au début de sa prière : si sobre et si brève que soit cette composition, elle sera un souvenir des années de Nazareth et de Jérusalem.

Dès sa conversion, Ch. de Foucauld va entrevoir le mystère de la vie du Fils de Dieu en Galilée à travers un incoercible besoin de *recherche de l'abjection*; ce mot reviendra continuellement sous sa plume. La conception qu'il se fait alors de la vie de Jésus à Nazareth s'en trouve fortement influencée, d'une manière quelque peu outrancière parfois. Son attrait pour l'abjection s'accompagne naturellement d'un désir égal d'humilité, d'obéissance et de pauvreté, de mortification et de pénitence. Nous ne parlerons pas ici de ces dernières, qui ne soulèvent aucun problème particulier pour nous.

Relevons seulement la note originale de sa conception de la pauvreté : elle est toute conçue en *fonction du travail.* Il veut que les frères gagnent eux-mêmes leur vie par un travail d'ouvrier. Nous reviendrons en détail sur ce point. La pratique de ces vertus était la voie la plus sûre qui pût être suivie. Aucun amour authentique ne saurait être édifié sur d'autres bases. Et c'est grâce que le P. de Foucauld a su se porter, dès le début, avec une générosité entière, à la pratique de ces vertus, qu'il a pu pratiquer avec tant de force et de spontanéité. L'humilité, la mortification, la pauvreté, la retraite l'ont désapproprié de lui-même, l'ont libéré pour l'amour. Pour se donner, il faut se posséder pleinement libre et disponible. En ce point de son évolution intérieure, il est remarquable de noter que Frère Charles a pra-

tiqué toutes ces vertus — dites souvent passives — dans la forc et le mouvement même de l'amour. Elles furent à la fois, pa une influence réciproque simultanée, conditions préalables fruits de son amour. Il garde les yeux fixés sur Jésus et se repr sente, en la vie de la Sainte Famille, la pratique de ces mêm vertus de la manière et au degré où il se sent lui-même pous à les pratiquer.

Ceci nécessite évidemment une mise au point. Mais sachons faire sans en prendre prétexte pour minimiser le besoin où nou sommes nous-mêmes de la pratique de ces vertus. Jésus éta Dieu; il ne pouvait être pour lui question de pénitence, et mortification des passions n'avait, pour lui, aucun sens; elle e a un pour nous, qui que nous soyons. Quant aux excès des aust rités physiques que pratiqua Frère Charles, sachons aussi faire départ entre l'attitude d'âme qu'elles supposent et que nous d vons tous avoir et les pratiques matérielles qui l'expriment sont pleinement relatives. Une comparaison entre le P. de Fou cauld et sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus est, ici, éminemmen suggestive.

Mais c'est surtout de cette *passion de l'abjection* dont il nou faut dire un mot. Il nous faut encore dissocier l'idée que se fa le P. de Foucauld de la vie de Jésus, qui « aurait tellement pr la dernière place que personne ne put jamais la lui ravir », l'abjection dont il désire tant être abreuvé par besoin d'amou Non, quoi qu'il fasse et malgré ses désirs, le Frère Charles Jésus ne peuvent être absolument semblables en leur comport ment spirituel. Nous avons dit précédemment ce que fut, en fai la vie de Nazareth : vie pauvre, dure et infiniment humble; ab jecte, non. Mais le Frère Charles a besoin d'abjection et il n pas tort.

Ce besoin d'abjection, d'humiliations, d'opprobres, qui d borde du cœur de tant de saints, d'où vient-il? Il est, chez tou comme chez le P. de Foucauld, la conséquence d'un trop gran amour pour Jésus. Ce besoin d'abjection est déjà en germe dan les exigences de tout amour, qui tend à se donner des preuves lui-même, à se dire au dehors en des actes gratuits qui n'aien vraiment pas d'autres causes que l'amour. Si tout amour humai contient déjà un mystère qui le soustrait aux règles d'une raiso

rop raisonnable, que dire de l'amour divin? Un amour qui ne erait pas capable de certaines folies mériterait-il encore le nom l'amour? Le Christ, ses saints, tous ont excédé dans les mani-estations de leur amour. Cette recherche du mépris, de l'abais-ement, de l'abjection en un mot, n'est sans doute pas raison-able; mais si elle est la rançon, la condition, l'expression d'un rand amour, n'est-elle pas éminemment sage, au sens de Sagesse livine? Mais il y a plus : chez les saints et les mystiques chré-iens, ce besoin d'abjection est l'effet d'une conformité totale au nystère de Jésus crucifié. C'est tout le scandale de la Croix. C'est ien par un besoin d'imitation — au sens plus fort même d'as-imilation, car le Christ revit vraiment en tout chrétien son pro-re mystère de souffrances et d'abjection — que le chrétien rouve une joie et une paix mystérieuses dans l'opprobre, l'hu-iliation, les mépris sanglants.

Le besoin d'abjection de toute âme éprise du Christ Jésus a lonc bien sa racine dans l'abjection même du Crucifié. C'est en néditant la Passion qu'on peut comprendre cela. Et gardons-ous de mesurer à la froide raison humaine un comportement umain qui est comme le prolongement direct du mystère de la roix. Cela reste un mystère et un scandale véritable pour ceux ui n'ont pas en leur âme une foi totale au divin Supplicié, ni n leur cœur une grande passion d'amour pour lui. Si le P. de oucauld a mis dans la vie de Nazareth une abjection qui n'y ut pas en réalité, et s'il se trompe peut-être sur ce point, il ne e trompe pas, en tout cas, en suivant l'instinct de son amour ui lui a fait découvrir dans la vie de Jésus un véritable abîme 'abjection.

Si nous pouvions réaliser ce qu'a pu représenter, comme abais-ement dans le mépris et l'abjection, le seul fait, pour la per-onne du Verbe Incarné, d'être arrêté par les autorités morales t religieuses les plus hautes du peuple dont il était le fils et 'être traité par elles d'imposteur, de menteur! Par suite de otre accoutumance aux récits évangéliques, nous ne réalisons lus suffisamment ce qu'ont pu être la dérision de la scène du ugement, la robe blanche du fou, les quolibets, les soufflets des sclaves, les crachats, la parodie royale, la couronne d'épines, ; ne parle pas de ce qu'ajoute à ces scènes l'odieux de traiter

ainsi un homme en l'état de souffrances où se trouvait le Christ flagellé, le mépris et les outrages de la foule des Israélites, la dénudation sur le gibet infâme où ne mouraient que les esclaves et les bandits, les railleries, les moqueries, les insultes pendant l'agonie. Or tout cela est de l'abjection, au sens le plus fort du terme. Et si on met en regard de cette accumulation de mépris l'éminente dignité de la personne du Christ, il est vrai de parler d'un *mystère d'abjection*. Celui-ci devient plus redoutable encore si on songe que de pareils traitements furent délibérément et librement choisis par *Celui* même qui les subissait. Ils le furent d'autant plus consciemment et librement qu'ils n'étaient même pas exigés par le but de l'Incarnation et, à supposer même que Jésus dût effacer la faute de l'humanité par un sacrifice sanglant, rien n'exigeait que ce suprême sacrifice ait lieu au milieu d'une telle accumulation d'abaissements. Nous ne pouvons qu'y voir un mystère d'amour.

Et quelle en doit donc être la conséquence pour nous, chrétiens, et pour les âmes éprises d'un grand amour pour Jésus? Sera-t-il désormais possible de laisser revivre en nous le mystère de Jésus sans qu'il aboutisse à établir en nous ce même mystère d'abjection? Si nous aimons vraiment, comment ne pas désirer prouver notre amour à Jésus de la manière même qu'il choisit pour nous prouver le sien? Un amour qui n'irait pas jusque-là serait-il logique? Comme nous devons comprendre, chez les saints, ces gestes qu'on a trop vite tendance à taxer de folie, d'originalité! Frère Charles, revêtu d'une gandoura rayée, constellée de pièces, en lambeaux, ramassant des crottes dans les rues de Nazareth, risée de tous les gamins, trouvant sa joie dans les moqueries et les pierres qu'on lui jette...

Mais alors, qu'en conclure? Que nous devrions imiter de tels gestes? C'est là le point délicat, il nous faut bien le comprendre. Un tel comportement, pour être vrai, doit réellement être l'expression proportionnée, spontanée, d'un amour de configuration pour Jésus crucifié, arrivé à un tel degré qu'il ne peut être en nous que le fruit de l'activité des dons du Saint-Esprit. La recherche de l'abjection, en tant qu'expression d'un authentique amour, doit donc être soumise au gouvernement des dons de l'Esprit. Cette manifestation doit rester Sagesse divine, et, en

ela, la voie de chaque âme reste différente. Il peut donc y avoir ne recherche de l'abjection qui soit fausse, contrainte, prématurée; elle n'aura pas alors pour fruit la joie parfaite « dans l'Esrit-Saint », mais aboutira le plus souvent à une certaine complaisance en soi-même.

Il faut donc soigneusement distinguer la *recherche délibérée e l'abjection* — qui ne peut être entreprise que sous la motion es dons du Saint-Esprit — de l'*amour* de l'abjection et du *désir* e souffrir l'abjection pour être pleinement configuré à Jésus rucifié. Ce désir est inséparable d'un véritable amour pour ésus: il est un élément de cet amour né au pied de la Croix : ous ne pouvons vraiment aimer d'un authentique amour sans ésirer participer au mépris dont fut abreuvé Celui que nous imons; cela n'est pas possible. Mais ce désir doit être proporonné à l'amour, il doit en jaillir. Oui, nous devons, au moins, tre prêts à accepter, par amour du Crucifié bafoué, ces petites umiliations et ces constants mépris qui nous sont départis à ongueur de journée par les hommes.

En cette acceptation d'une abjection que nous n'avons pas echerchée, il ne saurait y avoir ni déviation ni excès. La foi oit nous y faire trouver une joie très haute, très pure, la joie arfaite, celle de goûter à l'âpre mystère de la Passion, de parciper vraiment au labeur le plus noble, le plus grandiose qui oit, le travail par excellence de Jésus, celui du rachat des homes. Il y eut dans la Passion rédemptrice de Jésus, ne l'oublions as, autant d'abjection et de mépris que de souffrances et de ang versé, et nous avons souvent plus peur de subir l'humiliaon que d'être mis en demeure de donner notre sang. Sachons econnaître que nous ne sommes pas encore prêts pour recherher l'abjection, mais que notre désir se porte vers un tel honeur. Soyons prêts à pénétrer plus avant en ce mystère de la roix; restons fidèles à l'esprit d'amour qui a lui-même inspiré n l'âme du Christ le désir d'un tel baptême; n'oublions pas que ouloir être trop humainement raisonnable, par principe, en atière d'amour de Dieu peut souvent conduire à limiter en nous action infiniment subtile et délicate des dons de l'Esprit d'Aour. Restons, sous leur influence, humbles, dociles, attentifs généreux.

Il nous faut signaler un troisième aspect caractéristique de l'état d'âme du P. de Foucauld tandis qu'il mène sa vie cachée dans la petite cabane de planches du jardin des Clarisses. Il s'agit de sa *foi en la présence réelle de Jésus dans l'hostie*. Nous savons que c'est sous cet aspect que le dogme eucharistique s'est d'abord présenté à lui. Il a grand désir de faire oraison devant le tabernacle, et les expositions du Saint-Sacrement sont pour lui la source d'un profond et intime bonheur dont nous percevons à chaque instant les échos. Il aime assister à toutes les messes qui se disent dans la chapelle du monastère. Dans la conception idéale qu'il se fait alors d'une vie religieuse ayant pour but l'imitation de Nazareth, le Saint-Sacrement devient l'élément primordial, central, autour duquel tout s'organise : il est la *présence de Jésus*, qui configure la Fraternité à la vraie maison de Nazareth. Le règlement des Petits Frères du Sacré-Cœur, de 1899, est écrit en fonction de cette idée, qui nous paraît aussi se rattacher d'une certaine manière à ce besoin de « topographie spirituelle ».

Nous ne faisons que signaler aujourd'hui cette base eucharistique de l'oraison du Père, sans traiter de toute sa piété eucharistique, qui n'a pas d'ailleurs, à cette époque, atteint son plein développement. Toute concentrée en ce culte ardent de la présence de Jésus dans l'Hostie, elle contient en germe une vie eucharistique complète. Elle est pour le moment, et c'est ce que nous voulons souligner ici, à la base de toute sa vie d'oraison qui se réalise en cette présence tant aimée.

Tels sont les éléments caractéristiques de la physionomie spirituelle du P. de Foucauld au cours de ses années de retraite en Terre Sainte. Il a jusque-là approfondi et vécu la vie de Nazareth sous son aspect presque exclusif de « vie cachée », au sens où on l'entendait alors communément. Il a même, d'une certaine manière, durci cette notion par une conception de la Sainte Famille représentée comme vivant très en retrait du monde, dans une solitude et un silence quasi continuels. Mais, ce faisant, le P. de Foucauld a établi son amour pour Dieu sur une assise qui pourra résister à tous les assauts : sa charité pourra désormais se développer en pleine liberté, sans crainte de dévier. C'est ce qu'il

us faut aussi retenir en conclusion de cette première période
la vie du Père.
En voulant faire de toute sa vie une *imitation de celle de Jésus*,
l'oriente définitivement en une perspective nettement con-
mplative et christocentrique. Tout est pour Jésus en sa vie.
illons aussi à ce que la nôtre soit nettement et dès le début
ientée en ce sens; c'est par amour pour le Christ, pour réaliser
einement une amitié avec lui que nous voulons vivre une vie
prière, de travail et de charité. Cette dernière doit toujours
e un véritable débordement d'amour divin, un rayonnement
Jésus à travers nous, et jamais un entraînement trop humain
dévouement au service des autres. Trop d'hommes n'ont
ouvé que déceptions dans un dévouement souvent héroïque à
urs frères, mais dans une lumière et une perspective purement
maines, pour que nous risquions, à notre tour, de décevoir en
apportant pas aux hommes le pur témoignage de vie divine
'ils attendent.
Et puis, n'ayons pas peur d'embrasser avec le P. de Foucauld
ut ce travail de désappropriation de nous-mêmes, qui ne se fait
e par l'humilité, l'obéissance, la mortification, la pauvreté et
amour de l'abjection dont nous avons parlé. On a peut-être
p tendance à minimiser, à l'heure actuelle, l'importance de
vertus de base, en réaction, sans doute, contre une concep-
n souvent faussée de la vraie nature de ces vertus et du rôle
elles doivent jouer en notre vie spirituelle. Cependant, la né-
gence à nous établir en état de désappropriation, de disponi-
ité totale, fruits d'une humilité vraie et d'une courageuse
rtification, est trop souvent la cause, quelle que soit, par ail-
rs, la générosité mise en jeu, de ce que nombre d'âmes arri-
t vite comme à un certain plafond dans la pratique de l'a-
ur ou viennent buter contre une tentation plus brutale après
beau départ. En un mot, c'est bâtir sur le sable, ce n'est plus
ticiper pleinement à la vie du Christ, en laquelle se trouve
mystère de mort auquel nous sommes associés par le baptême.
vie sort de la mort : *Si le grain de blé ne meurt, il demeure*
l et ne porte pas de fruit.
achons enfin établir solidement notre oraison eucharistique
la base d'une foi solide, courageuse, éclairée, en la présence

réelle de Jésus. N'oublions pas que notre foi, dans la mesur même où elle grandira, se purifiera de bien des éléments sen sibles qui y sont encore inclus. Nous pouvons faciliter ce trava de croissance, qui s'opérera surtout dans l'oraison, en établis sant, dès le début, notre foi dans la pure lumière de la Paro divine.

II

La deuxième période de la vie du P. de Foucauld va d l'acceptation de la perspective du sacerdoce à la fin du séjour Béni-Abbès. Son évolution spirituelle, toute centrée alors sur l réalisation de la première Fraternité et la fondation de la Con grégation des Petits Frères du Sacré-Cœur, fait apparaître un conception élargie de la vie de Nazareth. Quelques caractère nouveaux se développent, qui étaient déjà renfermés en germ dans le règlement de 1899.

L'activité rédemptrice cachée du Sauveur à Nazareth trouve u écho en son âme de plus en plus avide de prière et d'immolatio pour le salut de tous les hommes[6].

Cette disposition d'âme, qui s'épanouit sous la forme de dévo tion au Sacré-Cœur, est bien en lui un fruit de l'imitation de l vie intérieure de Jésus à Nazareth. L'ermite de Béni-Abbès est d plus en plus hanté par la préoccupation du salut des âmes. On trouve la trace de cet état d'esprit en maints passages de se Constitutions de 1899, et surtout dans les notes spirituelles d cette période.

Le P. de Foucauld fait une part de plus en plus large *à l'exer cice d'une très grande charité envers le prochain*. Il est frapp par cette idée que l'amour de Dieu et celui de ses frères ne peu vent aller l'un sans l'autre et sont un seul et même amour. C débordement de charité qui le pousse, à Béni-Abbès, à rompr sa clôture, à bousculer ses horaires et à rechercher délibérémen le contact de tous ceux qui l'entourent, Noirs, Arabes et Euro

6. Cf. l'oraison « pour le salut de tous les hommes » de la règle de 1896.

péens, est cependant toujours conçu par lui dans le cadre de la vie de Nazareth et du mystère de la Visitation. Il persiste à ne vouloir ni ministère proprement dit, ni prédication, ni œuvres. C'est le développement en lui de l'amour de Dieu qui le force, pour ainsi dire, à découvrir et à vivre ce nouvel aspect du mystère de Nazareth : les contacts que devaient avoir Jésus et ses parents avec leurs voisins et les autres habitants de la petite ville.

C'est surtout à Béni-Abbès, dans la vie quotidienne, que se fait cette découverte. Car il ne s'agit plus seulement de l'exercice d'une charité dans le cadre monastique habituel — comme le serait une hospitalité, même très largement interprétée et pratiquée et ainsi que le prévoyait le règlement de 1899 — mais d'une véritable *vie en contact*.

Béni-Abbès est donc comme une période de transition.

III

Les ultimes années de Tamanrasset, sans apporter d'éléments nouveaux, seront, pour le Père, le plein épanouissement de sa charité et d'une vocation désormais pleinement possédée. La mise au point définitive de sa conception de vie de Nazareth se fera, sans doute, plus dans le concret des actes que dans l'énonciation des principes. Cependant certaines directives données dans une lettre datée de mai 1911 essayent, prudemment, de la traduire dans le plan d'une organisation de vie religieuse à plusieurs.

Donc, sans nous apporter des clartés vraiment nouvelles sur son genre de vie, cette dernière période est cependant assez riche en applications pratiques qui nous permettent de la définir d'une manière plus précise.

Sa vie est sans contrainte, *délibérément engagée dans la vie des populations touarègues*.

Les contacts sont plus franchement *recherchés au dehors* de la Fraternité (visites, sorties, tournées).

Son principal effort porte, par ailleurs, sur l'acquisition d'une *connaissance approfondie* et aussi étendue que possible de tout ce qui touche *à la langue, au folklore, aux coutumes* des habitants.

On peut vraiment parler d'une adaptation poussée, sur le plan intellectuel, avec une rigueur scientifique et désintéressée et un très grand souci de compréhension et de sympathie pour les hommes qu'il aime d'un immense amour fraternel.

L'expression de sa dévotion eucharistique subit une évolution assez profonde. Il n'envisage plus la *perpétuité* de l'adoration *comme essentielle* à ses Fraternités. Il n'hésite pas, pour aller s'établir au milieu du Hoggar, à sacrifier délibérément à l'exercice d'une charité plus haute, et pendant plusieurs mois, la célébration quotidienne du saint Sacrifice, ni à supporter, durant les six premières années de son séjour à Tamanrasset, la privation de la sainte Réserve. Son Préfet Apostolique avait, en effet, décidé de ne lui accorder la faculté de garder le Saint-Sacrement que dans le cas où des chrétiens se seraient trouvés dans le voisinage. Sa dévotion eucharistique subit, de ce fait, comme une purification, et sa vie eucharistique s'est comme intégrée en son amour pour Jésus. Désormais, l'amour qu'il a pour ses frères touaregs est vraiment compris et vécu par lui comme une des pages de l'*unique* charité qui l'unit au Christ. Sa dévotion eucharistique elle-même ne pouvait être envisagée que dans la ligne même de cette vie d'amour, toute simplifiée et unifiée en son principe suprême. C'est un élément significatif et capital de la maturité alors atteinte par sa spiritualité.

L'idéal du Père demeure cependant, à Tamanrasset, le même qu'au début de sa vie religieuse : imiter la vie de Jésus à Nazareth. Il travaille continuellement à s'affermir dans les vertus de base que nous avons signalées au début. Il se ménage de temps à autre des périodes de vie plus solitaire, plus silencieuse. Il demeure toujours et avant tout un homme de prière, d'oraison, un vrai contemplatif, et proteste inlassablement de son désir bien arrêté de ne pas faire de ministère; il pense toujours à faire partager sa vie à d'autres frères.

Sa mort est la consommation visible et permise par Dieu d'une disposition d'âme qui fut chez lui constante : celle de sauver les âmes par le don de tout son être à Dieu. Cette fin est le sceau et la preuve suprême de la manière dont il voulut, avant tout, être « sauveur », comme Jésus et avec lui.

Nous retrouvons donc, dans le déroulement de la vie du P. de oucauld, tous les aspects du mystère de Nazareth tel que nous ons essayé de le définir :

1° Une solide et profonde vie cachée d'*humilité*, de *pauvreté*, *prière* et de mortification.

2° Un ardent et constant désir de *coopérer* à l'*œuvre rédemp-ice du Sauveur* par l'oraison et l'immolation de tout lui-même ns l'amour. Cette disposition s'exprime dans sa dévotion charistique.

3° Une traduction effective de son amour pour les hommes, des contacts d'amitié et des relations très simples et humai-s avec tous, « comme pouvait en avoir la Sainte Famille à Na-reth ».

4° Un seul aspect de son idéal n'a pas été, en fait, vécu par i malgré tous ses désirs : gagner sa vie par le travail des mains. en fut empêché par les circonstances mêmes au milieu des-uelles il vécut, par sa solitude et par la nécessité d'apprendre de pénétrer complètement une langue étrangère. Mais c'est à n corps défendant qu'il renonce au « saint travail des mains », jusqu'à la fin il en garde la nostalgie, ne prenant jamais son rti de ne pouvoir embrasser effectivement cette manière de vre des pauvres. Il renouvelle constamment la résolution de s'y pliquer dès qu'il le pourra. En fait, il vécut toujours de ce que i envoyait sa famille, dont il se sait dépendant du point de vue cuniaire, et nous ne voyons pas comment, à Béni-Abbès ou à manrasset, il aurait pu vivre autrement.

La vie du Père se présente donc, prise dans son ensemble, mme la réalisation dans tout le libre développement d'une e très personnelle, d'un idéal original, constamment et persé-ramment poursuivi.

Fr. René Voillaume.

Et Abiodh Sidi Cheikh,
6 octobre, 28 décembre 1946.

ORAISON ET MYSTIQUE

Oraison et prière.

Tout homme qui a pratiqué, si peu que ce soit, les auteurs spirituels en a tiré une idée suffisamment clair de l'oraison. Il ne demeure pas moins assez laborieux d'en donner une définition de tous points satisfaisante. Cependant, on peut se mettre d'accord, en première approximation, pour la considérer comme un *certain exercice systématique de la prière privée.* Normalement, cet exercice tend à prendre dans la vie du fidèle une place très importante, sinon prépondérante; aisément elle deviendra l'un des centres de sa spiritualité, et parfois même la gouvernera entièrement. En ce sens, on sera conduit à parler fort légitimement de vie d'oraison et à qualifier les âmes de ce genre d'âmes d'oraison.

Nous parvenons ainsi à définir l'oraison par la prière, et il est de fait que la plupart des auteurs ne font nulle difficulté d'admettre initialement l'identification entre oraison et prière, quitte à fournir ensuite les précisions nécessaires. Nicole n'hésitait pas à publier à nouveau en 1694, sous le titre *Traité de la Prière*, un ouvrage qu'en 1679 il avait intitulé d'abord *Traité de l'Oraison*.

Cette identification ne va point d'ailleurs sans soulever un problème assez grave. Traditionnellement, en effet, la

rière chrétienne se présente avec un double aspect[1]. De ce ouble aspect, par lequel la prière est à la fois demande et nion, le second terme surtout prendra dans l'oraison une nportance majeure, en même temps qu'il ouvrira la voie ux réalités mystiques. Il n'est donc point étonnant que accent y ait été mis dès une époque déjà ancienne. Le VII[e] siècle aimait à revenir sur la définition donnée par int Jean Climaque : « La prière, étant considérée en elle-ême, est une familiarité sainte et une union sacrée de homme avec Dieu[2]. » A quoi le même saint ajoute — et est en fait la mystique qui s'introduit par là — que la ière est « oubli de tout le monde, visible et invisible[3] », qui ne l'empêche pas d'intégrer d'ailleurs fort habilement ns sa définition la prière de demande. L'insistance sur cet ément unitif est par conséquent de la plus haute impor-nce dans cette assimilation entre la prière et l'oraison. cole, qui partira de la définition augustinienne suivant quelle la prière est « un saint désir », devra user de subti-és pour parvenir à une notion à peu près satisfaisante de raison[4]. Nous ne serons pas surpris alors de voir un théo-ien comme saint François de Sales, qui admet d'ailleurs principe l'identification précitée, noter soigneusement : Nous ne prenons pas ici le mot d'oraison pour la seule ière ou demande de quelque bien répandue devant Dieu r les fidèles, comme saint Basile la nomme, mais comme nt Bonaventure quand il dit que l'oraison, à parler géné-ement, comprend tous les actes de contemplation[5]. »

---

1. Cf. Dom A. Stolz, *Théologie de la mystique*, pp. 119-121. Quelques élé-nts intéressants se rencontrent dans le livre, par ailleurs fort discutable, Heiler, *La prière*, tr. Kryger et Marty, Paris, 1931, surtout pp. 329-375. s précieuse encore est la critique de ce même ouvrage par K. E. Kirk, *vision of God*, Londres, 5e éd., 1946, pp. 449-451.
2. *Scala perfectionis*, degré 28e.
3. *Scala perfectionis*, *ibid.*
4. *Traité de l'Oraison*, préface, p. 14. Cf. aussi ch. II, p. 8.
5. *Traité de l'Amour de Dieu*, t. I, p. 303, Édition des Visitandines.

La méditation.

L'introduction dans le débat de ce mot de contemplatio sur lequel il faudra revenir un peu plus tard, conduit à u constatation fort intéressante : c'est que la prière sembl en première analyse, impliquer un élément de connai sance. L'oraison revêt, au moins pour un temps, un certa vêtement intellectuel : dans cet effort vers Dieu qui la cara térise, l'esprit de l'homme s'engage et intervient à de mu tiples titres. Ce sont, en effet, des biens connus par l'intell gence qu'on demande dans la prière; c'est à un Dieu initi lement conçu par l'intelligence que le fidèle cherche à s' nir; c'est enfin, dans une certaine mesure, par les facult rationnelles que s'exerce la vie d'oraison. Rien ne para donc plus normal que l'unanimité des auteurs à faire entr dans l'oraison la *méditation*.

Malheureusement, la notion de méditation n'est poi sans inclure en elle une certaine équivoque, dont il fa bien se rendre compte. Le mot, en effet, éveille l'idée to d'abord d'une opération intellectuelle, d'un effort, d'u tension de l'intelligence vers un objet déterminé et, poi tout dire, d'une recherche qui suppose normalement à s terme un enrichissement de la connaissance. Une semblab conception de la méditation est admirablement représent par les Victorins. Hugues de Saint-Victor la définira en eff comme « un effort de pensée qui recherche le mode, et cause, et la raison de chaque objet[6] ». Après lui, Richa de Saint-Victor dira, avec plus d'ampleur encore, qu'el est « une laborieuse tension de l'esprit, ardemment occu à quelque recherche », ou bien aussi « un effort attentif l'entendement, intensément absorbé en la recherche de vérité[7] ». On ne saurait mieux décrire le caractère essentie

6. *De meditando*, P. L., CLXXVI, col. 993. Cf. Kirk, *op. cit.*, pp. 371-3
7. *De Gratia Contemplationis*, ch. IV, P. L., CXCVI, col. 67.

ement spéculatif et intellectuel de la méditation : l'idée insi exprimée est d'une rigueur et d'une cohérence hautement satisfaisantes.

Des conceptions non moins intéressantes se rencontrent l'ailleurs à la même époque dans la vie monastique, par la lace qui y est faite à la prière privée en dehors de l'office. l s'agit ici de la *lectio divina*, qui est mise généralement en elations avec la méditation et la contemplation, et parfois même confondue dans une certaine mesure avec elles. Cette *ectio* est nettement moins théorétique que la méditation ntellectuelle telle que l'envisagent les Victorins, mais tout ussi riche, et plus encore peut-être, car plus profondément ncrée dans la tradition scripturaire et patristique. Elle consiste essentiellement en une lecture attentive, réfléchie et énétrante, tout entremêlée de méditation, qui est à la fois mprégnation et enrichissement : elle réalise ainsi un conact qui pousse jusqu'à l'extrême limite l'intimité et la profondeur. Dès le XI[e] siècle, un spirituel de haute valeur omme Jean de Fécamp[8] en fait le tissu même à la fois de a vie intérieure et de la spéculation théologique : « Elle 'est un tremplin ni pour la méditation ni pour l'oraison, ar elle se confond avec elles. » Rien d'ailleurs d'un rêve veillé dans ce commentaire cordial qui entoure la lecture : « La méditation n'est pas une vague et diffuse paraphrase, ais une explication du texte », et elle devient aisément nsi acheminement vers la contemplation la plus haute. n peu plus tard, au XII[e] siècle, Pierre de Celle[9] insistera ur le fait que cette méditation doit être une imprégnation llement poussée que le texte doit être appris par cœur, au ns fort du terme. A la même époque, Pierre le Vénérable[10], omme d'une immense culture à la fois profane et religieuse, y verra, pour le moine, le fond même de la vie de

8. Dom Jean Leclercq et Jean-Paul Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XI[e] siècle : Jean de Fécamp*, Paris, 1946. Cf. pp. 98-100.

9. Dom Jean Leclercq, *La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, 1946. Cf. 103.

10. Dom Jean Leclercq, *Pierre le Vénérable*, Éditions de Fontenelle, 1946.

l'esprit, intellectuelle et spirituelle à la fois. Point n'est besoin d'insister sur le puissant intérêt d'une conception semblablement synthétique de la *lectio divina* : elle donnait à la vie monastique une admirable unité et une richesse incomparable.

Pourtant, ces perspectives élevées ne se maintiendront pas longtemps. On peut même penser que les formules des Victorins caractérisent des tendances strictement limitées à un certain milieu, où la recherche dogmatique — et même philosophique — et la prière demeuraient encore unies en une harmonieuse synthèse. Mais les développements concomitants de la scolastique, puis de la *devotio moderna* ne tarderont pas à imposer le divorce : dogme et piété évolueront dans des sphères bien distinctes, entre lesquelles la compénétration se fera chaque jour plus impossible. Par voie de conséquence, la piété en viendra de plus en plus à se contenter de bases spéculatives assez pauvres pour donner la première place à l'affectivité, et même au pragmatisme immédiat de l'ascèse. Nombreuses sont les responsabilités en cette évolution. Mais il n'est pas douteux, à ce point de vue, que saint Bernard n'en porte une assez lourde : aisément on oublie les fermes directives intellectuelles données dans son traité *De consideratione*[11] pour reporter toute l'attention sur la tendresse un peu mellifluente qui emplit son œuvre — affectivité qui peut-être lui était imposée par le public de moines, somme toute assez peu cultivé, auquel il s'adressait. Après lui, le pseudo-Bonaventure et toute l'école franciscaine contribuent à précipiter cette évolution. Dans ces perspectives, l'aspect de la méditation se modifie profondément : elle cesse d'être une recherche pour devenir un pur exercice de piété. Son but n'est plus alors que de créer ou de développer dans le fidèle une certaine attitude d'ensemble où les éléments intellectuels tiennent bien peu de place ; il ne s'agit plus de s'imposer une discipline par quoi l'on puisse parvenir à un véritabe enrichissement de la connais

11. P. L., CLXXXII. Cf. surtout l. II, ch. II.

nce, mais de contraindre les attitudes de la personne à un tain pli et à une certaine direction. Il faudra donc con- voir sous le nom de méditation une activité où l'homme t entier soit engagé : d'où nécessité de lui donner un ractère à la fois affectif et pragmatique. Le premier point a réalisé par un emploi très poussé de l'imagination, mmandant ainsi la sensibilité religieuse, et accompagné illeurs d'affections délibérément produites; le second, un volontarisme non moins marqué, qui s'exprime dans tilisation systématique des réflexions sur soi-même, des mens et des résolutions. Ainsi, à la simple recherche ellectuelle, se substitue un exercice d'une extrême com- xité, qui n'est en somme qu'une technique d'imprégna- n et d'assouplissement : d'où l'obligation de lui assi- r des règles, d'imaginer des procédés qui feront de la ditation une méthode.

Semblable évolution ne s'est naturellement pas faite en jour. La sensibilité religieuse s'en prend tout d'abord Évangiles, d'où elle tire des thèmes affectifs, et aussi exemples pour l'action; peu à peu, on constitue, pour faire, des recueils de maximes et d'extraits, dont l'usage ient courant au XIV^e^ siècle. De là, ensuite, on en viendra crire de véritables méditations correspondant à des plans n déterminés : le *Meditatorium* de Jean Mombaer, ou uburnus[12], est un bon modèle du genre. Divers groupe- nts religieux et congrégations s'appliquent d'ailleurs à pager l'oraison mentale méthodique. Tels dans les Pays- , dès le XV^e^ siècle, les Frères de la Vie Commune[13]. tend même déjà à devenir une institution de la vie mo- tique, comme on le voit à l'abbaye bénédictine de Saint- rges-in-Alga, à Venise, ou chez les chanoines réguliers Windesheim[14]. L'ensemble de ces tendances se cristalli-

---

Cf. P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles, Abbé de Livry*, Lou- 1928.

Cf. Watrigant, *La méditation méthodique et l'école des Frères de la ommune*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, avril 1922, pp. 134 sq.

Cf. Watrigant, *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au siècle* (Coll. Bibl. des Exercices, n° 59), Enghien-Paris, 1919.

sera au XVI[e] siècle avec Garcia de Cisneros, et surtout av saint Ignace de Loyola, dont les *Exercices spirituels*, par le immense diffusion, vont populariser les procédés. Tou cette évolution, dont l'histoire précise est encore à fair aboutit donc à pourvoir la méditation, envisagée comme u pur exercice religieux, d'une technique minutieuse, rigo reusement appropriée.

Semblable conception permettait d'étendre l'usage de méditation à un public de plus en plus vaste. Sur le plan l'esprit, elle n'en constituait pas moins un notable appa vrissement par rapport aux idées chères aux Victorins. premier inconvénient tenait à la complexité même de notion; vie intellectuelle, vie imaginative, vie affective vie pratique s'y trouvaient engagées à la fois : cela deva fatalement aboutir à une complication quasi inhumaine d procédés, vite étouffante et insupportable pour beaucou d'âmes. Mais, chose plus grave, il n'y avait pas, dans méditation ainsi conçue, de quoi satisfaire les meilleurs d fidèles qui s'y adonnaient. L'exclusion systématique d toute trace de recherche intellectuelle — que les auteurs sp rituels tendaient de plus en plus à considérer comme nuis ble, — condamnait les plus éclairés et les plus fervents à u sorte de ressassement bien vite fastidieux; ils pouvaient s astreindre par vertu, mais leurs aspirations les plus nobl et les plus élevées n'y trouvaient que de bien précaires sat factions. D'où l'idée qui s'introduit peu à peu que la méd tation n'est qu'un stade inférieur et primaire, et que l âmes les plus douées par la nature et la grâce doivent ord nairement le dépasser. Pour ce faire, les auteurs envisag ront diverses voies. Certains, par un a-méthodisme syst matique, abandonnent l'âme aux inspirations de l'Esprit Saint, lui rendant en fait sa liberté et sa spontanéité int rieures. D'autres, y introduisant un véritable souffle ly rique, lui redonneront son aspect profondément dogmatiq et sauront ainsi y insérer les éléments d'une théologie rich et subtile à la fois. D'autres enfin considéreront puremen et simplement la méditation comme le degré inférieur d voies spirituelles, et comme un acheminement vers d'autr

stades où l'action divine s'exerce d'une façon plus immédiate, — ce qui revient à regarder la méditation comme un moyen d'accès à la mystique. Cette dernière solution est de beaucoup la plus souvent adoptée. M. Baruzi même a pu la considérer comme le type général de l'issue qui a permis de sortir de cette impasse et d'échapper à ce « malaise dont la spiritualité catholique n'a pu se guérir que dans la mesure où elle s'est montrée soit réellement, soit virtuellement mystique [15] ». Nous verrons qu'en fait il faut nuancer quelque peu cette universalisation légèrement trop hâtive. Mais elle exprime bien ce phénomène qui a fait qu'une méditation trop pauvrement comprise devait fatalement ouvrir les voies à un envahissement de la mystique.

On voit ainsi par quels chemins la mystique est venue s'intégrer dans la notion d'oraison. Des auteurs récents, comme le P. Poulain [16] ou le P. de Maumigny [17], sont là pour montrer que maintenant cette intégration est totalement réalisée, mais en fait elle commence dès le XVI[e] siècle avec sainte Thérèse et son école : la réformatrice du Carmel considère en effet que les grâces mystiques qu'elle a reçues font partie de sa vie d'oraison. Pour pousser plus loin notre investigation, nous voici donc contraints à donner une définition de la mystique.

La mystique.

Définir la mystique n'est pas chose aisée, et ce mot revêt sous la plume de nos contemporains tant d'acceptions, si vagues parfois, qu'on en est fort déconcerté. Voici peu de mois, un remarquable article du R. P. Bouyer [18] venait rap-

15. J. Baruzi. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 2[e] éd. 1931, p. 383.

16. *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Paris, 9[e] éd., 1914.

17. *Pratique de l'oraison mentale*, 2 vol., Paris, 8[e] éd., 1911.

18. « *Mystique* » *essai sur l'histoire d'un mot*, dans *Supplément de La Vie spirituelle*, 15 mai 1949.

peler aux chercheurs le sens précis de ce terme dans la littérature patristique. Muni de la prodigieuse documentation rassemblée à Oxford en vue de la rédaction du *Lexicon of Patristic Greek*, l'auteur y montre que l'adjectif « mystique » désigne tout d'abord une exégèse des textes sacrés orientée sur le Christ, puis sur l'Eucharistie; avec Origène et surtout avec le pseudo-Denys, le mot s'applique enfin à une connaissance directe et en un certain sens expérimentale de Dieu, mais il s'agit toujours du Dieu qui emplit l'Écriture et la liturgie, et le vocable garde une couleur indéniablement exégétique et liturgique.

A cette lumière, on mesure mieux le chemin parcouru pour parvenir à la définition que nous a léguée le Moyen-Âge et dont, faute de mieux peut-être, nous usons encore aujourd'hui. A mesure, en effet, qu'avec la scolastique la théologie s'est développée dans sa sphère propre, indépendamment de la liturgie et de la piété, à mesure aussi que les définitions métaphysiques ont tendu à y prendre le pas sur les exégèses scripturaires, la conception philosophique de Dieu y a progressivement dominé sur la conception biblique. Par voie de conséquence, la mystique a été de même envisagée comme une expérience de pur contact avec l'essence divine considérée en elle-même. C'est là d'ailleurs tendance de théoricien, et jamais en fait aucun mystique catholique ne s'est vraiment abstrait des réalités scripturaires et sacramentelles. Mais l'orientation est très nette qui conduit à faire de la connaissance mystique un domaine à part, et à interpréter les expériences les plus authentiques sur le seul plan de la métaphysique et de la psychologie, car l'attention et l'investigation se reportent naturellement sur le mystique lui-même et sur les modalités diverses de ses expériences.

Ainsi l'accord se fait présentement sur une définition qui peut sembler, en fonction des données traditionnelles, fort incomplète. Dom Stolz dit fort bien : « On trouve une certaine uniformité dans la définition essentielle de la mystique. Il est admis, par exemple, qu'une saisie expérimentale de la présence de Dieu et de son action dans l'âme fait par-

tie essentielle de l'état mystique[19]. Ajoutons ici que l'accord est presque unanime pour considérer les faits extraordinaires de la vie mystique — extases, révélations, visions, stigmatisations et autres — comme des phénomènes secondaires et qui n'atteignent pas le fond même du problème.

Mais cette notion de connaissance expérimentale de Dieu soulève de graves questions. Le meilleur exemple s'en trouve dans la longue et virulente controverse qui, sur ce point, mit aux prises M. Saudreau et le R. P. Poulain. Ce dernier, se tenant d'ailleurs à un point de vue uniquement descriptif, considérait comme caractéristique de l'état mystique le fait que Dieu « nous donne de cette présence une connaissance intellectuelle expérimentale; en un mot, il fait sentir qu'on entre réellement en communication avec lui[20] ». M. Saudreau, au contraire, se plaçant sur le terrain théologique et philosophique, a clairement montré que la présence de Dieu n'était connue que par ses effets dans l'âme, et jamais atteinte directement[21]. Le point de vue de ce dernier auteur est certainement plus précis. Il exprime bien que cette connaissance de Dieu, qui est le fond de la mystique, se réalise suivant un mode humain dont il faut tenir compte : la personnalité même du mystique impose à son expérience un cadre, un conditionnement inéluctable, dont les caractéristiques sont de la plus haute importance. Somme toute, ce qui est le fond de l'expérience mystique, ce n'est pas Dieu connu en lui-même, mais Dieu connu — quelles que soient les qualifications exactes de cette connaissance — par une certaine psychologie individuelle.

Semblable assertion nous montre qu'il était légitime, et même nécessaire, d'introduire dans l'étude systématique des faits mystiques des perspectives psychologiques. L'er-

19. *Théologie de la Mystique*, p. 5.

20. *Des grâces d'oraison*, p. 70.

21. *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, Paris-Angers, 1908, pp. 101-168. Cf. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, juillet 1922, pp. 273 sq., et janvier 1923, pp. 63 sq. — Les positions du P. Poulain ont été défendues par M. Lejeune dans l'article « Contemplation » du *Dictionnaire de théologie catholique*.

reur serait de s'en tenir uniquement à ces vues limitées, comme l'ont fait tant d'auteurs contemporains, surtout en dehors du christianisme, qui prétendent étudier « objectivement » les phénomènes de ce genre. Il va de soi pourtant que ces données psychologiques sont plus aisément, plus directement accessibles : d'où la tentation séduisante de se servir d'elles uniquement pour donner une définition adéquate de la mystique. Or, parmi ces notes psychologiques, la plus importante est sans doute le fait que le sujet considère ordinairement toute expérience de cet ordre comme passive : il la subit, il la « pâtit », il n'en est pas directement responsable. Ce caractère de passivité est tellement frappant qu'on peut être tenté d'y voir le critère décisif de l'état mystique. Dans son article si remarquable sur *Le problème de la mystique*, M. Blondel s'en est habilement servi, avec une insistance peut-être un peu appuyée, pour établir l'irréductible originalité de l'état mystique : « Et c'est bien ainsi d'ailleurs, dit-il, que le comprennent tous les mystiques, pour qui le caractère essentiel de leurs états, c'est qu'ils sont une afférence, un apport, et, comme ils disent, une passivité [22]. » En se plaçant à ce point de vue, d'autres auteurs, comme par exemple M. Pacheu, n'hésiteront pas à définir cette expérience comme l'irruption dans la conscience personnelle d'une conscience étrangère, qui se révélerait comme divine [23]. Sur la nécessité de ce caractère passif et sur sa véritable portée, d'ardentes controverses se sont depuis longtemps engagées, que nous allons décrire en étudiant la notion de contemplation.

La contemplation.

Si en effet nous considérons la méditation comme un acheminement vers la mystique, — ceci d'une façon très

22. *Cahiers de la Nouvelle Journée*, nº 3, Paris, 1929.
23. *Revue de Philosophie*, mai-juillet 1913, pp. 643 sq.

énérale et sans rien préjuger des conditions de cet achelinement, — nous serons amenés à voir dans la *conmplation* le pivot, le terme de passage par lequel se franit la barrière. Mais alors la question se pose de savoir omment se situe la contemplation par rapport à la méditation, ou même, d'une façon plus vaste, ce qu'est exactement la contemplation.

Les théoriciens sont unanimes à y voir une forme de connaissance bien supérieure à la méditation, mais leur accord st loin d'être complet sur le mode de cette supériorité. Pour n intellectualiste comme Richard de Saint-Victor, une certaine spécialisation des facultés la distingue de la méditaon, car, dit-il, « la cogitation procède de l'imagination, la néditation de la raison, et la contemplation de l'intellience ». D'autre part, leurs procédés diffèrent essentiellement, la contemplation étant une sorte de possession, de ision totale de la vérité : « La cogitation erre sans cesse 'un objet à l'autre; la méditation tend avec persévérance ers un objet unique; la contemplation, en un seul coup 'œil, se répand sur des objets sans nombre[24]. » D'autre art, la contemplation se caractérise par le fait que cette ision simple et unique s'accompagne d'admiration : « La néditation est la recherche laborieuse d'une vérité cachée, a contemplation est l'admiration joyeuse d'une claire vélité[25]. » Ainsi, pour Richard de Saint-Victor, il y a continuité réelle de la méditation à la contemplation : l'une est echerche et l'autre possession tranquille d'un même objet ntellectuel; l'une est le chemin dont l'autre est le terme. Car, dit-il, une vérité longtemps cherchée et enfin découerte, l'esprit la reçoit d'ordinaire avec avidité, il l'admire vec joie et s'attache longtemps à son admiration. Et c'est à déjà dépasser la méditation par la méditation même, et asser par la méditation dans la contemplation[26]. » Et pourant, si intellectuelle que soit la contemplation ainsi con-

24. *Op. cit.*, col. 67.
25. *De exterminatione mali*, tr. II, ch. xv, P. L., CXCVI, col. 1102.
26. *De Gratia Contemplationis*, l. I, ch. iv, P. L., CXCVI, col. 68.

çue, elle n'en est pas moins en dehors des voies discursive et rationnelles, puisqu'elle est vision simple et simultané d'une vérité complexe. Dans son étrange exégèse tropolo gique, Benjamin représente la contemplation et Rachel l raison humaine; or Benjamin n'existe que *in mentis ex cessu*, dans la sortie de l'esprit hors de soi-même, et « lor que naît Benjamin, Rachel meurt, car l'esprit ravi à l contemplation fait l'expérience de ce qu'est la défaillanc de la raison humaine ». Malgré son caractère non concep tuel, cette contemplation se présentera donc comme le cou ronnement suprême de la méditation et son terme normal on ne saurait douter que ce soit là, au sens strict, une con templation acquise.

Quelle commune mesure peut-il y avoir entre cette con templation acquise et la connaissance mystique? Apparem ment, l'écart est considérable. Mais Richard de Saint-Victo prend bien soin de faire remarquer qu'il est trois espèce de contemplation : « Le premier degré est le fait de la seul activité humaine, le troisième de la seule grâce divine, et l degré intermédiaire du mélange de ces deux actions[27]. Dieu peut donc produire dans l'âme des effets analogue — mais non identiques — à ceux que l'homme peut pro duire par sa propre action. Cette contemplation, dans la quelle Dieu introduit directement l'âme du fidèle, mérit le nom de contemplation infuse et s'avère proprement mys tique, au sens où nous l'avons défini plus haut : elle s'iden tifie donc sans difficulté avec l'oraison mystique. Si pour tant on examine les documents qui permettent de s'en faire quelque idée, on constate qu'elle est incomparablemen plus riche que la pure contemplation intellectuelle des Vic torins. En particulier, l'élément affectif y prend une impor tance considérable, aussi considérable même, semble-t-il que l'élément de connaissance. Comme le dit le P. Roure « elle est à la fois, sans différence de plan, connaissance e amour : elle est une expérience amoureuse de Dieu[28] ». Au

27. *De Gratia Contemplationis*, col. 170, l. IV, ch. II.
28. *Autour du mysticisme catholique*, dans *Les Études*, 5 août 1906, p. 299

reste, comme le fait remarquer le même auteur, les écrivains mystiques empruntent rarement leurs comparaisons et leur vocabulaire aux opérations intellectuelles, mais plus volontiers « aux opérations des sens, et en particulier à celles qui relèvent du contact[29] ». Les mystiques, en leur contemplation, ont le clair sentiment de transcender l'entendement et ses activités.

Ainsi l'oraison mystique se révèle tout autre que la contemplation acquise des Victorins, qu'elle domine infiniment, en sorte que beaucoup d'auteurs se sont demandé si cette contemplation acquise n'était pas une chimère et s'il en existait une autre que la contemplation infuse. Nous entrons ici de plain-pied dans une vieille controverse qui jadis avait préoccupé déjà Camus, puis Bossuet, mais que, de nos jours, M. Saudreau et le P. Poulain ont renouvelée avec une particulière acuité. Les positions sont apparemment inconciliables.

Pour le P. Poulain, en effet, il y a une cloison étanche, une différence radicale et essentielle entre l'oraison dite ordinaire et ce qu'il appelle l'oraison mystique, ou extraordinaire, ce qui chez lui sous-entend rare et exceptionnelle. Les deux domaines sont séparés par un abîme infranchissable, et seule une grâce donnée à quelques privilégiés leur permet de faire le saut et de bondir par-dessus le *chaos magnum* pour s'installer dans le royaume de la mystique; entre les deux régions, aucun rapport, et c'est à peine si on peut concevoir que ce soient les mêmes facultés qui entrent en jeu d'un côté comme de l'autre. Or l'expérience prouve que de nombreuses âmes parviennent, comme par l'exercice normal de leur vie spirituelle, à une manière d'oraison très simple, qui n'est ni rationnelle ni discursive. Force lui est donc, pour demeurer cohérent avec la logique de son système, d'y voir une contemplation acquise où n'entre aucun élément infus, et qui même peut être dite naturelle, en ce sens qu'elle ne suppose rien d'autre que la grâce habituelle,

29. *Ibid.*, p. 290.

accompagnée des secours normaux que Dieu donne au chrétien en chacun de ses actes vertueux.

Pour M. Saudreau, au contraire[30], « chaque fois que les dons du Saint-Esprit produisent dans l'âme une connaissance amoureuse de Dieu, il y a état mystique[31] ». Les seuls éléments constitutifs de l'état mystique sont donc pour lui cette connaissance et cet amour : « Il y a dans l'état mystique, écrit-il, et dans tout état mystique, ce double élément : connaissance supérieure de Dieu qui, bien que générale et confuse, donne une très haute idée de ses incompréhensibles grandeurs, et amour irraisonné mais intense, que Dieu lui-même communique et auquel l'âme, malgré tous ses efforts, ne pourrait jamais s'élever[32]. » Ainsi donc, même le repos du cœur en Dieu et la paix qui en résulte doivent être considérés comme infus. Or, l'infus ainsi compris est répandu dans la vie spirituelle, pour ainsi dire, du haut en bas de l'échelle. En particulier, les âmes qui dépassent le stade de la simple méditation en font toujours quelque expérience. M. Saudreau s'estime alors fondé à affirmer qu'il n'existe pas de contemplation acquise, et que toute contemplation est infuse, donc mystique. Les vues de M. Saudreau ont sur celles du P. Poulain le considérable avantage que, tout en maintenant l'irréductible originalité de l'élément mystique, elles sauvegardent la continuité de la vie spirituelle. Elles ont pourtant le grave inconvénient de paraître rejeter toute notion de contemplation acquise comme une chimère et un fantôme, — et sur ce point elles semblent dénier tout sens à l'effort humain dans la marche vers la connaissance mystique : la seule préparation à laquelle l'homme pourrait prétendre par les moyens ordinaires serait la méditation-exercice et l'ascèse. Il faut avouer que c'est assez pauvre!

La solution consiste probablement à scruter avec plus de

---

30. Cf. *L'état mystique, sa nature, ses phases*, Paris-Angers, 1903, pp. 184-216.

31. *Les faits extraordinaires*, p. 152, note.

32. *L'état mystique*, p. 111. Cf. p. 81.

précision les conditions mêmes de la connaissance mystique. On pourra constater alors que cette connaissance n'est pas un aérolithe mystérieux écrasant une conscience individuelle avec laquelle il n'aurait nul rapport ni proportion, mais une grâce non moins mystérieuse qui surélève cette conscience au-dessus d'elle-même, sans rien lui retirer cependant de ses orientations propres, spontanées ou acquises.

Déjà Richard de Saint-Victor avait fait remarquer que c'était « par une pleine connaissance de soi que l'âme était élevée à la contemplation de Dieu », et que « pour voir Dieu c'était sans aucun doute en elle-même qu'elle trouvait son meilleur miroir [33] ». Une thèse semblable a été soutenue de nos jours avec beaucoup de finesse par le P. Gardeil [34]. Elle tend à établir dans notre vie spirituelle la continuité fondamentale de la connaissance. Plus récemment, des idées du même ordre ont été utilisées avec beaucoup de bonheur par M. Blondel, dans l'article cité plus haut. Cherchant à démontrer que l'investigation rationnelle peut s'exercer sur la vie mystique à tous ses degrés, M. Blondel est conduit à affirmer une semblable continuité. Le fondement de cette connaissance est pour lui la connaturalité, une « connaturalité intégrante où peu à peu les éléments intellectuels et moraux éclairent et élèvent les éléments affectifs [35] ». Ainsi la connaissance religieuse n'est pas entièrement extrinsèque, venue du dehors et comme étrangère : elle rejoint en nous des possibilités qui l'attendent et qui ne peuvent être actuées que par elle. Car la connaturalité est un « terrain de rencontre du surnaturel avec les puissances profondes de l'homme », et, en cette rencontre, l'homme reçoit une première plénitude de son épanouissement : « A partir des formes inférieures de la sympathie et des habitus développés par l'expérience méthodiquement conduite, cette connaissance connaturelle et réelle achemine l'esprit vers une vue

33. *Benjamin minor*, ch. LXXII, P. L., CXCVI, col. 51.
34. *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927.
35. *Le problème de la mystique*, p. 34, note.

plus une et plus pénétrante, vers une contemplation acquise et une sagesse [36]. »

Mais cette contemplation acquise elle-même ne sera qu'une possibilité nouvelle, un acheminement, qui, par connaturalité toujours, nous conduira vers un ultime épanouissement : la connaissance mystique. Cette connaissance mystique sera le fruit de la contemplation infuse, dont M. Blondel a grand soin de maintenir le caractère gratuit et irréductible, car, à vrai dire, « telle que les mystiques la reçoivent, elle mérite seule le nom propre de contemplation et d'union. Elle est assomption et non plus seulement ascension. Mais, ajoute-t-il, il reste très important d'établir qu'entre le discursif et l'infus il y a une forme d'activité spirituelle normale préparatoire et concomitante d'états supérieurs [37] ».

Ainsi seule l'assomption vient donner son vrai sens et sa pleine intégralité au mouvement d'ascension : malgré leur parfaite distinction, les deux plans ne sont pas hétérogènes. Le rôle et la valeur de la contemplation acquise sont parfaitement marqués, en même temps que l'on discerne pourquoi cette contemplation acquise n'existe pas, dans les faits, à l'état pur. Par la même voie, on aperçoit clairement comment il faut entendre la passivité que suppose cet élément infus : elle est l'absorption dans un ordre de réalités supérieures, mais non point une destruction. La solution blondélienne, malgré les nécessaires précisions qu'elle appelle, semble fournir un dénouement suffisant au conflit que nous décrivions plus haut.

Elle nous achemine aussi vers la réponse à une question longuement débattue : celle de l'appel universel à la mystique. La position prise par le P. Poulain l'avait conduit à considérer l'union mystique comme une grâce absolument exceptionnelle et qui ne pouvait en aucune façon être recherchée ni même désirée. A ces vues s'est opposé vigou-

36. *Ibid.*, p. 40.
37. *Ibid.*, p. 52.

reusement le P. Garrigou-Lagrange[38], suivi en cela par l'ensemble de l'école thomiste contemporaine : il voit au contraire dans l'union mystique l'épanouissement normal de la grâce baptismale accordée à tous les chrétiens, le sommet et le terme de la pure et simple vie chrétienne. Ses arguments, d'ailleurs très probants, sont de l'ordre de la spéculation théologique principalement. D'autre part, les vues philosophiques de Blondel sur la connaturalité, telles que nous venons de les exposer, conduisent à une position analogue.

Une solution du même ordre, mais plus directement étayée sur la tradition, a été récemment exposée par Dom Anselme Stolz dans sa *Théologie de la mystique*. En étudiant les données de l'expérience mystique dans saint Paul et dans les Pères, il dégage d'abord son caractère essentiellement christologique, et montre combien serait contraire au christianisme toute notion de la mystique fondée sur la pure considération de l'essence divine et de son omniprésence, car « vouloir arriver à une union mystique en se fondant sur cette omniprésence, ... ce serait affirmer que notre relation avec Dieu peut être établie normalement sans le Christ[39] ». La base même de l'union mystique, ce sera la présence de Dieu dans l'âme du fidèle par sa grâce, qui est incorporation dans le Christ. D'autre part, parce qu'elle est christologique, la mystique chrétienne sera non moins essentiellement sacramentaire et ecclésiologique. Tout l'effort du mystique, uni au Christ nouvel Adam, sera donc une reconquête de la grâce d'Adam et, en dernière analyse, un effort vers un retour au paradis terrestre. Mais rien d'extraordinaire ni d'exceptionnel n'est demandé au départ de la voie mystique, et ainsi tous les chrétiens y sont également conviés : « La relation entre la mystique et l'état de grâce d'Adam et des âmes qui attendent la perfection dernière semble exiger de tous les hommes une vie mysti-

38. *Perfection chrétienne et contemplation selon saint Thomas et saint Jean de la Croix*, Paris, 1923.

39. *Théologie de la mystique*, p. 69. Cf. pp. 164-166.

que. » Aussi Dom Stolz s'inscrit-il comme un partisan déterminé de la thèse du P. Garrigou-Lagrange, et n'hésite-t-il pas à revendiquer l'universel appel des chrétiens à la vie unitive, puisque « union mystique et grâce dernière de justification signifient une seule et même chose[40] ».

Ces vues ont l'immense avantage de donner à cette grave question une solution profondément patristique, en même temps qu'elles remettent l'accent sur le rôle trop oublié du Christ, des sacrements et de l'Église dans la vie mystique. D'autre part, elles justifient pleinement et même élargissent le panmysticisme de M. Saudreau. Sur le plan traditionnel, elles constituent certainement la meilleure réponse aux incertitudes exposées plus haut.

Juilly, ce 8 décembre 1949.

Louis Cognet.

---

40. *Théologie de la mystique*, pp. 34-35.

APOSTOLAT ET COMMUNAUTÉ

Essai de théologie biblique

Il existe bien des équivoques dans l'usage que nous faisons des termes courants. Les mots, comme les pièces de monnaie, perdent à l'usage de leur relief. Nous parlons aujourd'hui d'apostolat, de mission, de communauté, sans préciser suffisamment la valeur de ces expressions. C'est ainsi que l'on unit « paroisse missionnaire », deux termes qui, du moins sur un certain plan, renferment une certaine contradiction.

La notion d'apostolat elle-même est galvaudée, utilisée à des fins que n'inclut pas son acception. A plusieurs reprises, on s'est efforcé de la protéger contre tout alliage de propagande[1] pour lui rendre son sens originel, qui l'apparente davantage au témoignage.

Pour clarifier l'idée d'apostolat, il est peut-être de quelque utilité de rechercher sa signification dans l'Écriture, en dégageant surtout les rapports qui existent entre apostolat et communauté.

---

1. Par exemple : *Catholicisme et propagande*, Études de Pastorale, Louvain.

I. — ANALYSE DES TEXTES SCRIPTURAIRES

Apostolat et communauté dans l'Évangile et les Actes.

I. — En racontant la vocation définitive des Douze, saint Luc précise que le Maître leur donna le nom d'apôtres (Lc, 6, 13). Le terme désignait dans la tradition biblique l'envoyé qui a reçu les pleins pouvoirs. L'accent est mis non sur le sujet, mais sur le fait et l'objet de la mission.

De fait, il existe comme deux cercles autour du Maître, l'un plus large, puisqu'il est question de soixante-douze disciples (Lc, 10, 1) qui suivent le Maître, annoncent le royaume; l'autre, restreint, qui forme le collège des Douze, appelés apôtres, que Jésus-Christ s'attache de façon définitive et solennelle. Cette vocation est si importante que les trois Synoptiques nous l'ont conservée (Matth., 10, 1-4; Lc, 6, 12-17; Mc, 3, 13-19).

Le chiffre de Douze n'est pas arbitraire. Jésus est venu réaliser le plan de Dieu qui s'inscrit dans l'histoire juive, par l'amphictyonie de Sichem[2], où le peuple de Dieu est constitué par les douze tribus. Ce que l'Israël selon la chair signifiait dans le plan de Dieu s'accomplit dans le royaume nouveau que le Messie est venu instaurer. Les Douze sont les colonnes de la communauté messianique qui, s'appuyant sur le Christ, la pierre angulaire, accueille désormais tous les appelés et tous les élus de Dieu dans son sein. En décrivant la cité de Dieu, où se rassemblent les douze tribus de l'Israël ancien et nouveau, disons de l'Israël unique, l'Apocalypse précise que la Jérusalem future est bâtie sur douze fondements qui portent les douze noms des douze apôtres de l'Agneau (Ap., 21, 14). La mission des Douze est donc de servir de fondement à l'Église de Dieu.

Comme le Dieu d'Israël a choisi un peuple rebelle et inculte, Jésus s'attache des hommes rudes, versatiles. Leur bonne volonté

---

2. On appelle amphictyonie, depuis Noth, les douze tribus d'Israël, d'après le mot grec qui désignait une fédération religieuse de tribus ou de populations autour d'un sanctuaire commun. Ainsi de Delphes et de Délos.

manifeste se heurte à leurs rivalités mesquines. Patiemment, le Maître en entreprend l'éducation spirituelle en donnant jusqu'au bout l'exemple et la leçon de charité qui, seule, forge une communauté vraie (Matth., 22, 37-40).

Leur grand soutien plus tard sera, en dehors de sa présence invisible, leur esprit communautaire. Ils sont ensemble, ils pourront s'épauler dans une fidélité et une action conjuguées. S'il est vrai que les disciples du précurseur possédaient déjà une prière pour leur groupe[3], les apôtres, eux aussi, demandent au Maître une prière qui forge leur communauté avec lui et entre eux (Lc, 11, 1). Et Jésus leur enseigna le *Pater* : *Vous direz Notre Père.*

Comme à l'essai, Jésus envoie les disciples par petites équipes, *deux à deux*, annoncer le royaume de Dieu, en faisant des guérisons (Lc, 9, 2). Saint Matthieu nous a soigneusement conservé le programme de cette mission apostolique (Matth., 10, 5-15). Il est celui-là même qui éclairera plus tard François d'Assise sur la route à suivre. Les prodiges sont plus que l'éclatement de la puissance : ils signifient l'ouverture de l'ère messianique et manifestent que l'envoyé témoigne d'un monde qui le dépasse.

Lorsque Jésus s'attache définitivement les Douze, il connaît les complots que, déjà, les pharisiens ourdissent contre lui, en cherchant à le mettre à mort. Le Maître veut les préparer au grand scandale qui disloquera temporairement la communauté apostolique. Jésus les prévient qu'il ne restera pas dans la mort (Matth., 16, 21; 17, 23; 20, 19), mais que le troisième jour il ressuscitera. De cette résurrection, la Transfiguration est comme une anticipation pour la communauté des trois privilégiés. L'unité entre eux sera la garantie de la présence du Maître au milieu d'eux : *Là où deux ou trois se trouvent réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux*[4] (Matth., 18, 20, et 26, 29). La présence divine est promise ici non à l'individu, mais à la communauté.

Néanmoins, quand les événements annoncés se réalisent, les apôtres se dispersent. Ils finissent par se regrouper, craintifs

3. Chez KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, IV, 444.
4. Nous empruntons en principe nos traductions au chanoine Osty.

et tremblants. De ce collège apeuré, le Ressuscité fait une communauté pleine d'espérance et d'entreprise (Lc. 24, 52). Désormais, leur mission va commencer.

D'abord, ils seront collectivement et solidairement témoins de la Résurrection. Le fait, inscrit dans l'histoire, annoncé par les Écritures, signifie en même temps qu'un événement décisif s'est passé : la victoire pascale achève et résume toute l'œuvre terrestre du Sauveur. Mais, de plus, le Seigneur donne à la communauté apostolique comme telle la mission d'annoncer l'Évangile, en commençant par la ville sainte de Jérusalem (Act., 1, 8) à toutes les nations de la terre, voire à la création tout entière.

Au cœur de la communauté apostolique et missionnaire, qui rassemblera tous les hommes dispersés jusqu'à la consommation du temps, le Seigneur demeurera invisiblement présent (Matth. 28, 16-20).

Le quatrième Évangile, en racontant la Résurrection, veut montrer comment le Seigneur s'attache par la foi, dans une communauté permanente, les onze et les envoie avec les pleins pouvoirs. Pour que l'apôtre Thomas puisse témoigner lui aussi de sa résurrection, le Maître affermit d'abord la foi du disciple (20, 24-28). L'essentiel n'est donc pas le pouvoir des miracles, mais le témoignage de la foi.

La tâche assumée est faite d'obéissance et de service. Il n'est pas question de dominer, mais de paître les agneaux, en leur manifestant un dévouement fait de délicatesse et d'attention. Leur apostolat sera à la mesure de leur amour et de leur soumission à l'Esprit qui, dorénavant, achèvera la mission du Père (Jn, 20, 21-22; 14, 16, 24; 15, 26).

II. — Quand le Seigneur a quitté le groupe des onze en leur promettant la descente prochaine de l'Esprit qui les remplira de force et leur permettra de témoigner de sa résurrection, les apôtres se réunissent dans la chambre haute, *là où le dimanche de Pâques le Ressuscité était apparu à ses disciples au milieu de leur repas* (Lc, 24, 33-43). Le narrateur qui rapporte les deux événements semble vouloir souligner leur rapprochement.

Pierre, se faisant l'interprète de la communauté, se préoccupe de l'élection d'un successeur à Judas, devenu traître. Il faut que

le chiffre douze soit complet, sur sa plénitude va s'établir l'Église de Dieu. Les conditions requises de la part des candidats sont d'avoir connu le Christ durant sa vie mortelle et, surtout, de pouvoir témoigner de sa résurrection (Act., 1, 22). Ce qui semble essentiel de la part des apôtres, c'est de témoigner ensemble que le Christ est bien vivant dans la gloire.

Autour du collège des Douze, qui a Pierre pour chef, et comme siège la ville de Jérusalem, se groupent les nouveaux chrétiens. La première communauté, mère de toutes les Églises futures, se réunit vraisemblablement dans la chambre haute du Cénacle, là même où le Sauveur avait rompu le pain eucharistique pendant le repas d'adieux et où il les avait trouvés le jour de Pâques.

La communauté primitive, jusque dans le choix du lieu, est groupée autour du mystère de la Résurrection[5]. Leur cohésion interne, la charité que Juifs et païens admirent, provient de la présence invisible du Seigneur et de l'action de l'Esprit qui est essentiellement un Esprit d'unité. La formation du Maître porte ses fruits. Le précepte de charité fraternelle est vécu avec générosité, jusqu'à pousser les fidèles à mettre en commun le prix des propriétés et des biens vendus (Act., 2, 45; 4, 32-35). Le sacrement de la communauté est la Fraction du pain, qui signifie et réalise la présence du Ressuscité au cœur de la communauté, rassemblée autour de lui.

Et, déjà, le témoignage de cette fraternité qui prie dans la joie et dans l'action de grâces *gagne la faveur du peuple. Et le Seigneur augmentait tous les jours le groupe de ceux qui étaient sur le chemin du salut* (Act., 2, 47).

Il semble bien que, dès lors, non seulement les apôtres, mais les fidèles, remplis de l'Esprit, annoncent à Jérusalem l'Évangile du salut (Act., 4, 31). Peu à peu les villes voisines sont atteintes (Act., 5, 16). Les sadducéens eux-mêmes s'ébranlent (Act., 6, 7).

Le nombre des frères exige un minimum d'organisation. Les diacres sont institués par les apôtres, mais élus par la communauté, qui prend une part active dans l'administration. Il est cer-

5. Nous avons essayé de dégager l'importance de la Résurrection pour l'histoire du salut dans *La Rédemption et l'histoire du Monde*, Paris, Alsatia, 1949, pp. 87-100.

tain que les diacres ne se contentent pas de distribuer les aumônes : Étienne prêche et accomplit des miracles (Act., 6, 8). Philippe évangélise la côte méditerranéenne. L'épreuve qui s'abat sur la communauté de Jérusalem tourne au bénéfice de l'évangélisation.

A Césarée, en terre païenne, une nouvelle étape est franchie. Le centurion Corneille, païen d'origine mais déjà prosélyte, reçoit la grâce d'élection avec toute sa famille. L'Église s'ouvre désormais aux incirconcis. A Antioche, les chrétiens expulsés abordent les païens. Barnabé y est mandé par les apôtres pour examiner l'œuvre réalisée. Non seulement l'envoyé donne son approbation, mais va quérir Saul de Tarse pour qu'ensemble ils puissent poursuivre l'effort. Antioche devient une communauté fervente, homogène, où les charismes se multiplient. Elle est éclairée par l'Esprit pour mettre à part Barnabé et Saul afin qu'ils accomplissent l'œuvre à laquelle Dieu les a appelés (Act., 13, 2).

C'est donc par l'intermédiaire de la communauté que l'appel personnel de l'apôtre Paul est promulgué. C'est à la communauté qu'est promise la présence du Ressuscité. L'appel de Dieu, pour légitime qu'il soit, est entériné par les frères assemblés. Une fois de plus, la communauté envoie une équipe de deux, à l'image des envois évangéliques.

Désormais, l'évangélisation se confond avec l'action de Paul. Nous allons étudier parallèlement ses Épîtres et la deuxième partie des Actes.

Apostolat et Communauté chez saint Paul.

Saint Paul apparaît comme le représentant classique de *l'apostolat*. Il n'appartient ni au collège des Douze ni aux témoins directs de la Résurrection historique. Et pourtant il revendique le titre d'apôtre. Dans la langue paulinienne, comme dans celle des Actes, l'apostolat n'est pas restreint au collège des Douze. Barnabé est dit apôtre (Act., 14, 4, 14) sans avoir jamais vu le Maître sans doute. Junias et Andronicus sont dits apôtres (Rom., 16, 7). A plusieurs reprises, saint Paul mentionne les apôtres comme une catégorie distincte des Douze (1 Cor., 15, 7, et 4, 9).

L'apostolat est un charisme de la communauté et le premier nommé dans toutes les listes (1 Cor., 12, 28). Dans la pensée paulinienne, il n'est pas une charge à l'intérieur de la communauté, mais une vocation de Jésus-Christ qui construit le corps de son Église. Les apôtres sont donc les missionnaires de la communauté *ad extra*. Saint Paul les rapproche des prophètes de l'Ancien Testament (Eph., 2, 20, et 3, 5) qui devaient annoncer fidèlement le message de Dieu (Is., 6, 8). Chez les prophètes, ce qui importait n'était pas la personne de l'envoyé, qui demeure secondaire, mais la personne de l'envoyeur et l'objet du message. Ils devaient tenir les esprits en éveil dans l'attente messianique, tandis que les apôtres, conscients que les temps derniers prédits par Joël étaient arrivés, proclamaient à tous l'Évangile du salut (Joël, 3, 1-5, et Act., 2, 17-21).

L'apostolat est d'abord une grâce qui intègre l'action humaine dans l'économie du salut et la fait participer à l'œuvre de Dieu qui construit l'Église, rassemblement des élus et des saints. L'expérience personnelle de l'apôtre le confirme dans cette vérité. *Il plut à Dieu, qui m'a séparé dès le sein de ma mère et qui m'a appelé par sa grâce, de révéler en moi le Fils de Dieu, afin que je l'annonce aux nations* (Gal., 1, 15). La grâce de l'apostolat achève celle de la prédestination, de la vocation et de l'élection et les mène à leur épanouissement. La rencontre du Ressuscité sur le chemin de Damas, où Dieu intervient comme dans une nouvelle création, souverainement (2 Cor., 4, 6), le constitue apôtre par appel de Dieu et de Jésus-Christ (1 Cor., 1, 1). Cette conversion miraculeuse atteste à la fois la puissance de Dieu et la gratuité de son choix.

La mission apostolique continue celle des prophètes et, finalement, celle de Jérémie. (Comparer Gal., 1, 15, et Jér., 1, 15.) Si, déjà, le peuple juif avait été choisi par la seule volonté divine, indépendamment de ses mérites, les prophètes, à plus forte raison, étaient appelés, parfois contre leur gré, tirés du peuple et chargés de lui reprocher ses prévarications. D'où cet impérieux devoir de parler à temps et contretemps qui les déchire intérieurement. (Comparer Jér., 15, 16, et 1 Cor., 11-12.) Pour Paul aussi la prédication est un devoir impérieux qui ne le laisse pas libre : *Malheur à moi si je n'évangélise pas* (1 Cor., 9, 16).

Son apostolat est une collaboration à l'œuvre unique de Dieu, qui s'est réalisée en Jésus-Christ (2 Cor., 3, 4-6; Rom., 15, 17-19). Il est soutenu par l'Esprit-Saint et la grâce divine. Aussi veut-il que les communautés qu'il fonde ne fassent acception de personne, pas même de lui. Les coteries de Corinthe lui sont un scandale, parce que, au lieu de construire l'Église, elles la lézardent (1 Cor., 1-4, surtout 3, 5).

Pour rendre sa prédication plus efficace, l'Apôtre réserve son temps à l'essentiel, le service de la parole de Dieu. S'il continue à travailler de ses mains, c'est pour maintenir le contact avec le peuple, mais aussi pour n'être à charge à personne et faire œuvre totalement gratuite (1 Thes., 2, 9).

Il paie d'exemple, en supportant pour la cause de l'évangélisation des tribulations de toute sorte afin de construire le *corps du Christ quī est l'Église*. La deuxième épître écrite aux Corinthiens énumère les multiples souffrances des apôtres (11, 23-27). Sa prière et celle qu'il demande à ses communautés se font plus instantes pour que la grâce de Dieu féconde son œuvre.

Il demeure, bien entendu, qu'en aucune façon saint Paul ne fait œuvre personnelle : il se dit esclave de Jésus-Christ, pour signifier son entière dépendance et jusqu'à l'aliénation de sa liberté. Car l'apostolat n'est pas un privilège, mais un service, un ministère.

S'il est vrai que l'obstacle qui empêche l'antéchrist de se manifester aux temps eschatologiques est la prédication de l'Apôtre, on comprend sa fiévreuse volonté d'évangéliser, comme pour hâter le retour du Seigneur[6].

S'il a conscience d'avoir travaillé plus que tous les autres (1 Cor., 15, 10) sur les terrains des nations que par une investiture directe de Dieu, il eut mission d'évangéliser, saint Paul a la constante préoccupation de demeurer en communion avec la communauté de Jérusalem. La ville sainte demeure pour lui le centre idéal de la diaspora de l'Église fondée par lui (Rom., 15, 19). Sans cesse, il a les yeux fixés sur elle, elle est l'ΕΚΚΛΗΣΙΑ

---

6. Cullmann, *Eschatologie und Mission im Neuen Testament*, dans *Evangelischer Missions-Magazin*, 1941, 98-108.

ar excellence, la communauté messianique. Longtemps il ré-
erve le titre de saints, ἅγιοι, à l'Église de Jérusalem, et princi-
lement aux apôtres.

Sa qualité d'Apôtre des Gentils ne l'empêche pas d'agir cons-
mment en dépendance du collège des Douze. Trois ans après
conversion, il vient conférer avec Képhas. Il revient quatorze
s plus tard pour exposer aux colonnes de l'Église l'Évangile
'il prêche parmi les nations, afin de s'assurer s'il n'avait pas
uru ou s'il ne courait pas en vain (Gal., 2, 2). L'accord est par-
it entre lui, Jacques, Jean et Képhas. Il constate avec satisfac-
n que les uns et les autres prêchent le même dogme fonda-
ental, la Résurrection du Christ. La dépendance de l'Apôtre est
nc plus que disciplinaire, elle est doctrinale.

La raison de cette unité plénière est celle qui constitue le fon-
ement de tout apostolat : il n'y a qu'un même Dieu, un même
eigneur, une même foi, un même baptême, une même Eucha-
stie, qui de part et d'autre repose sur la mission du Ressuscité.
victoire du Christ rétablit l'unité entre le Père et les hommes
, dans le monde, entre les hommes (Eph., 1, 9, 10). A Jérusa-
m comme à Corinthe, au cœur de la communauté chrétienne,
table du Seigneur signifie le mystère de la mort et de la
surrection toujours actif, pour la construction du Corps du
hrist dont l'achèvement coïncide avec son retour (1 Cor., 11,
).

L'unité doit caractériser toute communauté nouvelle, chacune
ant une réplique de Jérusalem et, comme elle, constituant une
glise. Paul rappelle ce principe de cohésion interne aux chré-
ens de Corinthe, déchirés par des factions. Chaque communauté
t groupée autour du même Seigneur invisible, reçu dans l'Es-
it au baptême, et qui demeure signe efficace d'unité dans
Eucharistie. D'où le scandale intolérable des divisions qui s'est
filtré au moment des célébrations liturgiques (1 Cor., 11, 17-
). Pour faciliter et resserrer l'unité, la soumission est requise
l'égard du président qui peut prendre toutes les mesures coerci-
ves, jusqu'à l'exclusion (1 Cor., 5, 3-5).

Entre elles, les diverses communautés ne s'opposent pas, mais
terfèrent par des échanges de lettres, par le soutien réciproque.
outes doivent un respect particulier à la communauté de Jéru-

salem. Il a pu exister, à la suite de l'attitude réticente des judaïsants, une certaine réserve chez les chrétiens de la Gentilité à l'égard de la Communauté des Saints. La grande collecte que l'Apôtre réalise à travers les diverses Églises réunit une somme considérable d'argent qui témoigne concrètement de la vénération universelle pour l'Église-mère. Elle réalise le grand rêve de l'Apôtre, qui voyait que l'ancien mur de séparation était tombé.

« Pour qui voyait le fond des choses, il était clair désormais que l'unité de l'Église était scellée et que les Gentils étaient admis à la participation de tous les biens spirituels de Jérusalem[7]. » La grande collecte avait largement servi à faire prendre conscience de cette unité et à former *le Corps du Christ*.

La raison profonde de cette unité, qui doit sous-tendre l'extension de l'Église, est le témoignage rendu à l'Esprit-Saint répandu dans le cœur de tous et de chacun, qui nous fait participer tous à la charité du Christ. *C'est de lui que le corps tout entier, grâce aux ligaments qui le desservent, tire cohésion et unité, et, par l'activité régulière de chacun de ses organes, poursuit sa croissance pour s'élever dans la charité* (Eph., 4, 16).

Dans la foi au Christ en gloire, les fidèles possèdent l'assurance de leur propre rassemblement auprès de lui. Cette espérance est comme le filigrane de la vie de chaque chrétien. L'Église est une création inachevée, le soulèvement d'une humanité nouvelle, la marche vers Dieu. Elle est donc toujours *in fieri*. L'histoire n'a d'autre raison que de servir de toile de fond à cette réalisation. Elle durera jusqu'au jour où toutes les nations, jusqu'aux confins du monde et aux limites du temps, auront entendu le message évangélique. Le retour du Seigneur signifie que le rassemblement de tous dans l'unité du Christ est accompli.

ESSAI DE SYNTHÈSE

L'analyse des textes néotestamentaires nous permet à présent de définir les termes de *communauté* et d'*apostolat*.

---

7. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Éd. du Cerf. Paris, 1942, 234.

La *communauté* est le rassemblement de plusieurs au nom du Christ invisible. Au sens restreint, elle désigne la réunion des Douze, au sens large, le mot s'applique *chaque fois que deux ou trois sont réunis au nom du Seigneur*.

L'*apostolat*, au sens premier, est le privilège des Douze, qui ont vécu avec le Christ et qui, collectivement, témoignent de sa Résurrection. L'expérience de Paul et de la communauté primitive élargit l'apostolat à ceux qui annoncent le Christ ressuscité et témoignent de la foi de la communauté.

Nous pouvons donc dire que :

L'apostolat est un charisme de Dieu, perçu par l'intermédiaire du Christ et de l'Église, pour témoigner de la Résurrection jusqu'au rassemblement universel.

L'apostolat est un charisme.

L'idée qui se dégage avec le plus de force de l'étude biblique est l'absolue primauté de Dieu dans l'apostolat. L'apostolat est une vocation de Dieu pour accomplir une mission divine. On ne saurait assez souligner la transcendance de ce dessein de salut qui s'insère dans l'histoire humaine, tout en la surplombant de toute sa dimension. Il n'y a pas de proportion entre l'envoyeur et l'envoyé, entre la mission et le missionnaire. L'un et l'autre relèvent d'ordres différents.

Dieu demeure souverainement indépendant dans ses desseins comme dans le choix des intermédiaires. *J'ai pitié de qui je veux, et à qui je veux je fais miséricorde*, dit Yahweh (Ex., 33, 19). Dieu défend d'un bout à l'autre du Livre saint, avec une continuité farouche, cette absolue liberté de son action : elle n'a de raison et d'explication qu'en lui.

C'est lui qui a choisi Israël (Deut., 4, 37; 7, 6; 14, 2; Ps. 134, 4). Ce choix est œuvre de son bon vouloir et non du mérite (Deut., 7, 7, et 9, 5 et 6). La seule raison en est l'amour de Dieu pour le peuple élu et pour les Pères (Deut., 4, 37).

Et saint Paul confesse son ignorance en face de ce mystère divin : *O altitudo, O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu. Que ses desseins sont donc impénétrables et*

incompréhensibles ses voies. Qui a jamais connu la pensée du Seigneur? Qui jamais a été son conseiller? Qui a donné le premier pour devoir être payé de retour? (Rom., 11, 33-35).

Loin de se soumettre à notre jugement d'homme, Dieu semble le narguer. Il choisit au milieu des peuples civilisés celui qui est plus rudimentaire dans sa culture, plus lent dans son intelligence. Comme si l'absence de proportion entre le message et le messager faisait mieux saillir la transcendance du premier.

Le choix de Dieu est au delà du mérite ou des considérations personnelles, il se motive en lui. Judas fut choisi pour composer le collège des Douze et, pourtant, Dieu savait qu'il allait trahir. Saint Jean souligne, avec une insistance visible, cette prescience de Dieu qui prouve que la liberté divine est libéralité et non calcul.

L'apostolat chrétien doit d'abord faire éclater cette primauté divine. Il est d'abord le témoignage rendu à cet Absolu de Dieu, de la grâce, et au dessein divin. L'Apôtre jette le grain d'un autre, son seul mérite est de semer, mais le maître du champ, de la semence, de la germination demeure Dieu. Il est l'A et l'Ω de l'apostolat. Et saint Paul s'élève avec une indignation farouche contre les factieux de Corinthe qui ont fait acception de personne, au détriment de Dieu. *Deus est qui incrementum dat. C'est Dieu qui n'a cessé de donner la croissance.* (L'imparfait grec veut souligner la durée.) *Or celui qui plante n'est rien, rien non plus celui qui arrose, celui-là seul compte qui donne la croissance, Dieu* (1 Cor., 3, 6 et 7).

L'apôtre doit donc s'effacer et avoir d'abord un sens aigu de Dieu et de sa transcendance. Le slogan : « Nous ferons chrétiens nos frères », s'il peut être bien entendu, n'entretient-il pas une terrible équivoque?

Jamais saint Paul ne l'eût prononcé, il savait trop bien, depuis l'expérience du chemin de Damas, qui fait chrétiens les frères. Tout notre vocabulaire belliqueux qui parle de conquête, d'expédition missionnaire, n'a aucun fondement scripturaire, et semble ignorer l'effacement de notre action devant Dieu qui agit, qui convertit au delà de nos échecs et de nos succès.

Et parce que l'apôtre ne fait pas son œuvre, mais uniquement l'œuvre de Dieu, il doit manifester son dépouillement dans la

auvreté, la gratuité, la confiance. La mission des apôtres de Évangile a une valeur permanente. A travers l'histoire de Église, les saints se réfèrent sans cesse à elle.

Saint François relit la page évangélique avec les yeux de enfant, la fraîcheur du premier jour. Refus de tous les artifices umains, de toutes les richesses de la terre pour que puisse se anifester l'absolue puissance de Dieu. La pauvreté est la condi-on préliminaire : *N'ayez ni or ni argent.* Le peuple d'Israël et ahweh se souviendront toujours de la pauvreté du désert, sans ssources, sans moyens, où quotidiennement Dieu leur envoya manne, comme il nous promet encore le pain du jour d'au-urd'hui. Le dépouillement est signe d'abandon, il est une ado-tion en acte de la toute-puissance divine. Sa gratuité témoigne la libéralité divine. *Vous avez reçu gratis, donnez gratis.* 'apôtre Paul est fier de demeurer indépendant et totalement ratuit dans sa prédication. Il ne veut même pas le dû, pour 'être à charge à personne, par charité peut-être, mais surtout our respecter le caractère absolument désintéressé de son mes-ge.

La véritable efficacité est la prière et la souffrance pour le oyaume de Dieu. A la prière au nom du Christ est assuré exaucement du Père. *Priez le Maître de la moisson!* Dans la rière de la communauté, nous demandons ensemble : *Que otre règne arrive.* Nos brûlantes supplications peuvent hâter le alut du monde. La prière est la reconnaissance de la toute-uissance divine et de notre confiance dépouillée. Accomplie à usieurs, en communauté, elle est assurée d'être exaucée par *Père qui est dans les cieux.* Toujours nous voyons que l'ef-acité missionnaire de la prière est attachée à la prière collec-ve d'abord, et pour une part essentielle. Aussi l'Apôtre réclame-il le soutien incessant de ces communautés priantes pour que Verbe de Dieu trouve un terrain meuble chez les païens.

Si l'Apôtre croit à une autre efficacité, c'est d'abord à la souf-ance, au support des tribulations de toute sorte qui lui per-iet de parachever, en sa chair, la passion du Christ. La souf-ance signifie le refus à tout intérêt; elle purifie l'action en la épouillant de nous-mêmes. Par les meurtrissures de notre roïsme, la présence de Dieu peut irradier notre entourage.

... *Reçu par l'intermédiaire du Christ et de l'Égli*

L'apostolat est axé sur le Christ Jésus, parce qu'*en lui tout choses ont été créées, ce qui est dans les cieux et ce qui est s la terre, le visible et l'invisible, trônes, dignités, dominatio autorités* (Col., 1, 16). Toute l'histoire du salut est orientée ve le Seigneur. De la création première à la création nouvell l'œuvre de Dieu a le Christ pour centre. Il incarne dans personne la Promesse faite à Israël, il est le salut fait homm

Le Christ s'intègre donc, dès le commencement, dans l'ense ble du plan de Dieu. Il se tient, par son acte rédempteur, milieu de l'histoire. Sa Passion et sa Résurrection inaugure la nouvelle création qui a l'univers pour théâtre et pour objet. victoire pascale signifie la victoire du Seigneur sur les forces désagrégation, sur l'emprise du démon, l'ange du chaos, et réconciliation universelle de Dieu et des hommes, des homm et des choses, par la croix du Sauveur. *Car Dieu a voulu q toute plénitude habitât dans le Christ. Et par lui, de se recon lier tout ce qui existe sur la terre et dans les cieux* (Col., 1, 19-2

Les plus anciennes confessions de foi chrétienne dont no retrouvons les vestiges dans l'Épître aux Philippiens (2, 6-1 et dans la première lettre de Pierre (3, 22) proclament que Seigneur, à la suite de sa mort, est ressuscité et trône désorm dans la gloire de Dieu.

Du Ressuscité, monté à la droite de Dieu, l'Église est comme présence demeurée visible. Elle est le sacrement du Ressusci En elle et par elle, l'action conjuguée du Christ et de l'Esp continue à agir dans le monde.

L'Église est d'abord la communauté des Douze. Ils sont apôtres κατ'ἐξοχήν. Ils composent le premier rassemblem autour du Maître, qui les prépare à leur mission. Le miracle Ressuscité est de forger, de ces colonnes branlantes, la base soli de sa construction. Sur eux est établi l'Israël nouveau. L'a phictyonie ancienne trouve désormais sa pleine réalisation da le peuple de la nouvelle alliance. La communauté des Douze f un tout et non point en ce sens qu'elle serait fermée sur el même; son exclusivité signifie simplement que l'on ne jette

ondements qu'une seule fois. Mais elle s'ouvre sur les dimen-ions universelles des nations, qui trouvent en elle leur centre et eur appui. Elle va s'élargir, *allonger ses cordages*, selon le mot 'Isaïe, pour devenir le lieu du rassemblement de tous les appe-és.

En chaque communauté, dans la mesure où elle témoigne par a vie collective de la présence du Christ invisible et de l'action e l'Esprit, se prépare la réunion universelle. Arrivé à la plus ointaine plage, le flot retourne à son centre. Éternel mouvement e flux et de reflux qui maintient l'unité dans l'universalité.

La première action missionnaire est le témoignage même de a communauté vivante. Les habitants et les hôtes de Jérusalem e convertissent, à voir la charité des chrétiens, qui signifie la résence du Seigneur invisible, au secret de leur vie. Il n'est oint dit qu'ils prêchaient, mais qu'ils portaient *ensemble* témoi-nage, avec la force de la communauté unie, le témoignage au hrist, leur unique raison d'être. « En face de l'égoïsme humain, ource d'indifférence, de jalousie, de rivalités, l'existence des grou-es où règne une charité, qui cependant ne les ferme pas sur eux-mêmes, sera un objet d'étonnement et d'attrait[8]. » Ces commu-autés, comme telles, éprouvent le besoin d'annoncer l'Évangile u delà de leur circonscription et de faire connaître partout et à ous l'appel universel. L'apostolat missionnaire à l'extérieur de communauté est le fait, non d'une personne, mais de la col-ectivité, inspirée par l'Esprit de Dieu. Non seulement l'action postolique, mais son initiative même est de Dieu qui la suscite ar le truchement de la réunion fraternelle. Dans le cas de Paul et e Barnabé, l'Esprit s'adresse à la communauté d'Antioche : n Dieu — un Seigneur — un Esprit.

Et ce mouvement de diastole qui part de la communauté, à ommencer par Jérusalem, doit s'élargir et s'étendre aux dimen-ions mêmes du monde. L'œuvre de Dieu ne sera achevée que le our où tous auront entendu l'appel. L'évangélisation universelle st la condition requise pour constituer la communauté défini-ve.

---

8. Y. de Montcheuil, *Problèmes de vie spirituelle*, Paris, 1945, 338.

Pour témoigner de la Résurrection jusqu'au rassemblement universel.

La communauté comme telle ou les missionnaires, en son nom, témoignent collectivement de la Résurrection du Christ. Nous avons vu combien le fait est fondamental tout au long des Actes et des Épîtres. Mathias est choisi pour devenir, avec les onze, *témoin de la Résurrection* (Act., 1, 22).

Que signifie la victoire pascale pour le chrétien ?[9]

La Résurrection est d'abord un événement qui s'inscrit dans le tissu de l'histoire. Elle marque une date, et une date décisive. Elle est l'événement unique qui coupe l'histoire en deux parts, ce qui la précède et ce qui la suit. Elle est un sommet d'où s'éclaire toute la ligne du temps. Le triomphe pascal est un événement unique dont la répercussion est universelle. O. Cullmann le compare à la bataille décisive d'une guerre. Après celle-ci l'ennemi peut encore nuire, remporter des victoires locales, mais rien ne saurait plus modifier substantiellement les avantages définitivement acquis. Le *Victory Day* peut être plus ou moins éloigné, il viendra sûrement[10].

Avant comme après sa Résurrection, le Christ souligne que la souffrance correspondait à la parole prophétique. *Ne fallait-il pas que le Christ souffrît pour entrer ainsi dans la gloire ? Puis commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes, il leur interprète dans toutes les Écritures ce qui les concernait* (Lc, 24, 26 et 27).

Pour le peuple d'Israël, la prédication de la Résurrection signifiait que l'économie annoncée par les prophètes s'était réalisée en Jésus-Christ.

Mais cet événement n'intéressait pas uniquement le peuple élu. Israël n'était que le porteur de la Promesse de Dieu. Désormais, l'option ne se faisait plus au sujet du peuple, mais du Messie. L'accès au royaume, ouvert par la victoire pascale

---

9. *La Rédemption et l'histoire du monde*, pp. 100-114.
10. CULLMANN, *Christ et le temps*, p. 100.

n'était pas le privilège de la race, mais subordonné à la foi. Aussi la prédication pascale était-elle centrale, parce qu'elle annonçait l'ouverture des derniers temps où païens et circoncis se rencontraient dans une Église unique.

En effet, la Résurrection constituait la communauté non seulement apostolique, mais universelle. Assumée tout entière, portée tout entière au Calvaire, l'humanité tout entière triomphe du péché dans la victoire pascale en ressuscitant avec le Christ.

La victoire du Christ posant le fondement de la communauté des rachetés, sa portée et sa valeur sont nécessairement universelles.

Monté corporellement au ciel, le Christ sur terre *dans son corps* demeure comme *esprit vivifiant*. Facteur de rassemblement, le Christ l'est au premier chef, non point dans l'individu, mais dans la communauté en tant que communauté. Dans le *nous* se manifeste l'Esprit de Dieu, qui est un esprit de charité et d'unité.

La communauté chrétienne — et chaque communauté chrétienne — est comme la présence toujours sensible du Christ sur terre en vue du rassemblement final.

Le Ressuscité demeure donc lié au drame humain. Il ne s'est pas évadé du monde. Il est dans le monde sans lui être soumis. L'humanité prise par le Verbe de Dieu n'est pas un masque comme l'imaginait un docétisme dont nous rencontrons sans cesse la menace, et qu'il pouvait rejeter pour cesser d'être lui-même. Elle est un lien indissoluble par lequel, même glorifié et grâce à son exaltation divine, le Seigneur garde ses attaches rendues plus profondes, plus intérieures et universelles, avec le monde entier. Il est *l'esprit vivifiant*, l'âme qui soulève les masses humaines, les transforme progressivement pour les assimiler à lui, les transfigure en les divinisant, et les mène comme *son Corps* à la Résurrection universelle.

Conclusion.

Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Le drame de l'apostolat est dans ce paradoxe évangélique. Il ne

repose pas sur les artifices de la parole, ni sur le déploiement de la propagande, ni sur les ressources des armes. L'apôtre, comme l'Église de Dieu, dont il détient la mission, est sans armes et sans ressources. Il n'est pas envoyé contre les loups, mais au milieu d'eux. « C'est ainsi que je signalerai ma toute-puissance, lorsque les agneaux se trouveront au milieu des loups, déchirés par leurs morsures cruelles, non seulement ils ne cèderont pas aux loups, mais ils les changeront en agneaux [11]. »

L'apostolat est d'abord un acte de foi en la toute-puissance de Dieu. *Quand je suis faible, je suis fort.* C'est le leitmotiv de saint Paul. Nous ne faisons pas œuvre personnelle, mais l'œuvre de Dieu. Seul le dépouillement de nous-mêmes peut laisser passer la grâce.

Ce qui est de nous est du monde et ne saurait retenir son admiration, ce qui est de Dieu l'étonne parce qu'en rupture avec lui. « Les agneaux, remarque saint Jean Chrysostome, sont vainqueurs, les loups vaincus [12]. »

Les apôtres se souviendront de l'Agneau de Dieu, envoyé par le Père, au milieu d'un monde mauvais. Il s'est livré jusqu'aux extrémités de l'amour, mais sans compromission aucune avec le mal, avec le mensonge. Les seules taches de sa toison sont le sang de sa fidélité inviolée. Et c'est pour cela, *propter quod*, que Dieu l'a exalté dans la victoire. Le chrétien ne portera témoignage au Christ que par la force agissante de la charité divine qui l'habite, le brûle, le dépasse.

Nous rendons témoignage au Seigneur, ressuscité à cause de sa fidélité, jusque dans la mort. Et notre témoignage sera vrai dans la mesure où la croix aura trouvé place dans notre vie. Quel terrible jugement sur tant d'activités apostoliques qui ne sont pas marquées de la croix du Christ, ces activités apostoliques, *aes sonans aut cymbalum tinniens* (1 Cor., 13, 1), *airain qui résonne ou cymbale qui retentit.* On s'étonne parfois aujourd'hui des persécutions que subit l'Église. Nous sommes-nous compromis dans une trêve criminelle, avec le prince de ce monde, au point qu'

---

11. Saint Jean Chrysostome, *Com. in Matth.*, hom. XXXIII.
12. *Ibid.*

avait pu nous laisser dormir ? Avons-nous oublié les rudes instructions du Maître qui nous envoie : *Vous serez en butte à la haine universelle à cause de mon nom. Mais celui qui tiendra bon jusqu'au bout, celui-là sera sauvé* (Matth., 10, 22).

L'apostolat est résonance externe de la parole, de l'Esprit, de la présence de la charité incarnée, dans la mesure où l'apôtre est intégré dans la communauté du salut et en partage l'angoisse de la rédemption universelle. Notre rayonnement mesure notre foi; notre action, notre fidélité.

Obscure ou active, éclairée ou engagée, la vie de l'apôtre, offerte aux brûlures de l'amour qui l'habite, ne peut réaliser que dans la mort le douloureux passage à la Résurrection. Telle est la pâque chrétienne qui seule prépare la cité de Dieu. *Maran atha.*

P. Adalbert Hamman, O. F. M.

A travers les revues

L'ASSOMPTION

Est-ce dans la perspective d'une probable définition dogmatique que Mgr Journet a publié dans deux livraisons successives de Nova et Vetera (1er et 2e trimestres 1950) deux belles études sur la Vierge Marie ? « La Vierge est au cœur de l'Église », tel est le titre du premier article, adressé « à ceux qui cherchent avec droiture à connaître la doctrine de l'Église catholique sur la Vierge. » Un premier chapitre est intitulé : « La Vierge rattache le Christ à la race humaine : c'est la raison de ses privilèges. » Un second est consacré à « La Vierge prototype de l'Église ». Le troisième a pour titre : « La place de la Vierge dans le temps de l'Église. » Il se termine par des phrases très significatives qu'on aime citer :

> Le mystère de la résurrection et de l'ascension se réalise donc *premièrement* dans le Christ, qui est l'Époux. Et il se réalise aussi, d'une manière toute *dépendante*, dans l'Épouse. Après le Christ, avec le Christ, dans le Christ, elle doit ressusciter et monter au ciel.

L'Épouse, qui n'est telle que parce qu'elle est « sans tache ni ride ni rien de semblable, mais sainte et immaculée », c'est l'Église, considérée non pas dans chacun de ses membres, qui sont tous touchés par le péché, mais comme un tout *collectif*. La loi de corésurrection dans le Christ ne la concerne donc qu'en tant précisément qu'elle est un tout collectif. C'est quand elle aura atteint sa pleine mesure, à la fin des temps, qu'elle ressuscitera tout entière, dans tous ses membres à la fois, pour être assumée dans le ciel.

Mais l'Épouse sainte, sans tache immaculée, est tout entière rassemblée, au temps de la présence du Christ, dans la *personne* de la Vierge Marie. La loi de corésurrection dans le Christ peut donc la toucher personnellement. C'est pourquoi sa résurrection et son assomption pourront anticiper sur le rythme collectif du reste de l'Église, et se régler sur le rythme personnel de la destinée du Christ.

Chaque fois, nous nous trouvons en présence du même mystère. Pour ce qui est des grandeurs de sainteté, qui constitueront seules la nouvelle hiérarchie des cieux, la loi de conformité au Christ est

réalisée plus intensément dans la seule personne de la Vierge, qui relève de l'âge de la présence du Christ, que dans toute la collectivité de l'Église, qui, depuis la Pentecôte, relève de l'âge de l'Esprit-Saint. Jamais l'Église, l'Épouse, n'est aussi intensément sainte qu'au temps du Christ, quand les grandeurs de hiérarchie sont encore toutes repliées dans le Christ, et quand, n'existant en elle-même que dans l'ordre des grandeurs de sainteté, elle est représentée tout entière par la Vierge. Jamais elle n'est aussi intensément pure, corédemptrice, vierge et mère, victorieuse du péché et de la mort.

Dans la seconde étude, après le appel des mêmes considérants, auteur évoque l'icone de l'Asension dans la Laure de la Triité-Saint-Serge, près de Moscou :

Le Christ et deux anges qui l'adorent, représentés à l'échelle réduite, n'occupent que le haut du panneau.

Toute la composition est centrée sur une grande Vierge isolée, qui se détache sur un fond de lumière : c'est la lumière de gloire émanée du Christ ressuscité. A droite et à gauche, de grands apôtres debout, le haut du corps renversé en arrière, regardent le Christ : ils pèsent sur la terre où ils sont laissés, et lèvent leurs visages vers un autre monde.

La Vierge, au contraire, est toute droite, immobile, recueillie dans la lumière de gloire. Elle ne lève pas son visage, elle ne regarde pas le ciel. Elle semble écouter, dans le fond de son être, le brusque éveil de la clarté transfiguratrice qui l'arrachera bientôt à cette terre, sur laquelle elle ne pèse déjà plus, et qui l'entraînera bientôt dans le sillage de son Fils.

Le rythme de sa destinée n'est pas pareil au rythme de la destinée du Christ. Elle n'appartient pas, comme les apôtres, à cet âge de l'Église qui commence à la Pentecôte; elle appartient à cet âge de l'Église qui commence avec l'Annonciation et finit avec l'Ascension. Elle pourra bien durer quelque temps encore au milieu d'eux; mais Pentecôte n'aura pas pour elle la même signification que pour eux; pour eux, ce sera le commencement de tout; pour elle, ce sera l'accomplissement de tout.

Cette icone, qui est de André Roubliev, et date du XIVe siècle, est une icone de l'Ascension. Ce n'est pas une icone de l'Assomption. Mais je ne connais pas de tableau qui puisse évoquer avec plus de puissance que la loi de corésurrection dans le Christ se réalise dans la Vierge avec un autre *tempo* que dans le reste de l'Église, ni, en conséquence, manifester d'une manière aussi saisissante la vérité profonde du dogme de l'Assomption de la Vierge.

Quant à la question de l'opportunité de cette définition, l'auteur l'envisage dans l'optique de saint Louis-Marie Grignion de Montfort :

A la question que nous posions tout à l'heure : quelle est la raison profonde de la définition actuelle de l'Assomption ? Quelle est la raison profonde de l'opportunité de la définition de l'Assomption ? Voici donc la réponse : C'est pour préparer l'Église aux suprêmes combats contre l'Antéchrist, que le Christ lui fait prendre conscience d'une manière de jour en jour plus explicite, plus formulée, des magnificences qu'il a déposées en l'Épouse, c'est-à-dire tout d'abord en la Vierge, et ensuite en le reste de l'Église.

Et il achève :

Par un destin tragique, les pro-

grès de la doctrine concernant la Vierge et l'Église, à mesure qu'ils sont plus nécessaires à l'Église, forcée de prendre une conscience sans cesse plus explicite de sa différence spécifique par quoi elle est le sel de la terre, risquent du même coup de la séparer toujours davantage des peuples qu'elle a mission d'évangéliser.

Les définitions dogmatiques concernant la Vierge et l'Église; hier les définitions de l'Immaculée Conception et de l'infaillibilité pontificale; au XVIe siècle les grandes définitions tridentines de la grâce, de la justification, de la messe, des sacrements, demain la définition de l'Assomption de la Vierge, ont pour effet, d'une part, de rassembler les forces vives de l'Église e vue des suprêmes combats; e d'autre part, de l'éloigner toujou davantage d'un monde au sein d quel pourtant sa loi est de vivi pour lui porter le sang de la R demption.

C'est la loi du surnaturel ici-b de ne pouvoir commencer de ré nir, qu'en brisant beaucoup de ch ses. Dès le principe, le Christ n peut annoncer le sacrement p excellence de l'unité de son Égli qu'en soulevant des divisions : *D ce moment, plusieurs de ses di ciples se retirèrent, et ils n'allaie plus avec lui...* (Jn, 6, 66).

La même loi continue de rég l'Église.

MISSIONS — CHRÉTIENTÉ — ÉGLISE

L'Union missionnaire du clergé, en son numéro de juillet 1950, sous le titre « L'Afrique noire à Rome », a mis en relief la signification de ce premier pèlerinage et du retentissement qu'il ne peut pas ne pas avoir dans les populations chrétiennes du centre africain. On aimera le reportage de la vie à bord :

Du 1er au 20 mai, le *Désirade*, qui accomplissait le dernier voyage de sa carrière, fut un bâtiment modèle, grâce à la courtoisie de son commandant et de son état-major. Si les distinctions de classe n'avaient pas été supprimées, elles étaient en fait largement atténuées.

... Chaque matin, une messe générale rassemblait sur le pont des premières tous les passagers, et la prédication y était donnée dans toutes les langues parlées à bord. Des chorales improvisées rivalisaient de zèle, et souvent de talent. A part de Dakar, c'est le délégué apostol que lui-même, S. Exc. Mgr Marc Lefebvre, qui instruisit lui-même l pèlerins chaque jour. L'expérien montra combien on avait eu raiso d'écarter la possibilité d'un voya aller et retour par avion. Le loi voyage en commun sur le *Désirad* permit la naissance d'une âm commune et l'épanouissement ch tous des sentiments que Pie X a réclamés des pèlerins de l'Ann Sainte.

Chaque soir, un mois de Mar original rassemblait les passage sur le pont pour y prier, chante entendre une allocution, y pre dre « l'esprit du bord » par la pr sentation des divers groupes de p lerins et l'échange des nouvell d'intérêt général. Rien ne ma qua, ni les causeries sur Rome sur Lourdes, ni le cinéma, ni feu d'artifice tiré au soir de la fê de sainte Jeanne d'Arc, ni le thé

tre où excella la troupe des jeunes filles de Saint-Louis du Sénégal.

Le même bulletin, en son numéro d'octobre, porte le message du pape au Congrès missionnaire qui s'est tenu à Rome en septembre : « Le but du Congrès, déclare le pape, est d'éclairer tous es chrétiens sur l'importance de a cause des missions et de les xhorter à s'y intéresser avec un èle toujours plus grand : TOUS ES FIDÈLES POUR TOUS LES INFIÈLES... » Et en face des conditions nouvelles de l'apostolat, le ape renouvelle les consignes de on Encyclique du 20 octobre 939 :

L'Église approuve et soutient de ses vœux maternels toutes les initiatives et toutes les méthodes qui tendent à découvrir avec sagesse et à développer avec mesure les capacités et les valeurs de chaque race humaine, même si elles se cachent au plus profond d'elle-même, à condition qu'elles ne s'opposent pas aux devoirs que leur communauté d'origine et de destinée impose à tous les hommes. Cela, l'Église, sans aucune hésitation, le fait voir à tous les yeux dans l'immense travail qu'accomplissent les missionnaires, et elle déclare en faire comme l'étoile sur laquelle elle guide les progrès de son apostolat universel.

Et la revue signale que cet ppel à des structures nouvelles e l'apostolat a été entendu en ifférentes sociétés missionnaires ui se réorganisent selon la créaon partout montante en pays mission d'un épiscopat indiène.

Dans un très remarquable artie de la revue IDÉES ET FORCES (août-septembre 1950), le P. Naïdenoff fait une série de réflexions sur l'emploi des méthodes statistiques en sociologie religieuse. Elles pourraient fausser bien des idées, dit-il, par le seul fait que les bases sont parfois extrêmement diverses : pourquoi, en pays de vieille chrétienté, s'acharne-t-on à ne chiffrer les catholiques que par l'inscription au registre de catholicité (on compte ainsi autour de trente-cinq millions de catholiques en France, mais chacun sait que notre pays n'a pas plus de quatre millions de pratiquants assidus). Dans la plupart des Églises missionnaires, les statistiques sont précises quand il s'agit d'une Église combattante et non encore installée, imprécises et inexactes là où se produisent des défections. En tous cas, « les méthodes actuelles de propagande ont imposé la psychologie des courbes croissantes, et ces courbes croissantes ne sont généralement pas mises en relation avec le phénomène démographique à l'échelon national »... Quant aux Églises minoritaires en pays chrétiens, elles ont des statistiques beaucoup plus exactes parce qu'elles tiennent le registre des entrées et des sorties. L'auteur estime que si cette méthode, la seule exacte, était adoptée partout, le recensement des catholiques à la surface de la terre serait plus proche de deux cent cinquante millions que des quatre cent vingt-trois qu'on annonce officiellement.

On comprend la répugnance des vieilles chrétientés aux méthodes statistiques, et, au contraire, la né-

cessité pour les Églises nouvelles d'y recourir. Nous l'avons signalé, ceux-là mêmes qui professent que les chiffres en matière religieuse ne signifient rien, exigent qu'on leur donne pour les pays de mission des statistiques et ils y croient... En terre anciennement catholique, entre les fidèles pratiquants complets et le catholique apostat, des situations intermédiaires insensibles paraissent interdire l'introduction de la statistique. La confusion entre l'Église visible et l'Église invisible est telle que l'on pose, en principe, qu'il est inutile et même nuisible de faire des comptes, car on ne mesure pas la religion qui représente la matière la plus « qualitative » qui soit. Cette opinion vraie en ce qui concerne le tribunal de Dieu est fausse en ce qui concerne l'Église fondée visible par le Christ.

Puis l'auteur dénonce le slogan trop fréquent sur la soi-disant correspondance entre natalité et religion :

Voici deux exemples extrêmes : l'Irlande et la Hollande. Aucune pratique anti-conceptionnelle, familles saines, moralité irréprochable. Or, la Hollande prolifère tandis que l'Irlande, qui jeta des millions d'émigrants à travers le monde, est actuellement absolument immobile...

et nous ouvre les yeux sur l'augmentation de la population du globe qui, entre 1937 et 1948, a augmenté de deux cents millions, dont quatre-vingt-sept pour l'Asie, quarante-trois pour les Amériques, trente pour l'Afrique, vingt-huit pour la Russie d'Europe et d'Asie, et six seulement pour l'Europe Occidentale. C'est avec de telles données qu'il nous faut confronter nos efforts missionnaires :

Or, cette ascension des peuples n'est pas favorable au christianisme, puisque la biologie favorise surtout les masses non chrétiennes. En trente ans, les catholiques ont augmenté (en théorie) de cent millions et les non-catholiques ont augmenté (en fait) de quatre cents millions. Quatre fois plus vite !

Et après une série de réflexions — qui ne sont pas uniquement pessimistes — sur la position des minoritaires dans les grandes poussées de civilisation et sur le mystère des insondables volontés de Dieu, l'auteur propose une méthode pour diagnostiquer la situation et la santé d'une chrétienté particulière, par « évaluation et tendance du rapport catholique et non catholique », « le rapport clergé et population » (notamment la proportion du chiffre des séminaristes en face de celui du clergé en fonction : ainsi les U.S.A. ont vingt-cinq mille six cent vingt-deux séminaristes pour quarante-deux mille neuf cent soixante-dix prêtres).

ÉGLISE VIVANTE (1950, n° 3) publie sur les catholiques du Viet Nam une étude d'autant plus intéressante (mais anonyme) qu'elle vient d'un milieu non français, plus indépendant par conséquent de l'actuelle et si douloureuse conjoncture. La même revue, sous la signature du P. Urrutia, S.J., parle du travail fait aux Indes par l'abbé Monchanin :

Parmi ses projets, il en est un qui semble être à la veille de devenir une réalité : la fondation d'un ordre contemplatif intellectuel p

rement indien. L'âme hindoue a toujours cherché Dieu dans sa nature, dans son essence. Pourquoi ne pas lui donner satisfaction ?

Bien que ce projet n'ait pas encore reçu sa forme définitive, on peut avancer déjà comme probable que l'Ashram (nom indien du monastère de contemplatifs) ouvrira les portes de son silence mystérieux à Trichinopoly. Un Père bénédictin travaille avec lui à l'élaboration de l'entreprise, imprégnant de l'esprit indien la règle de saint Benoît. La plupart des admis resteront dans leur état de « laïcs ». Pour leur chant journalier au Seigneur, on prépare une traduction en tamil de la psalmodie, et on la revêt de l'expressive terminologie indienne.

L'habit, la nourriture, les mœurs, la même attitude d'humiliation et d'anéantissement de l'Indien en prière seront adoptés. Au début tout au moins, même des Hindous de bonne volonté, désirant se vouer à la contemplation, seront admis et seront dirigés sur le vrai chemin de la prière à Dieu.

C'est encore un article d'Église vivante qui, dans un court historique de l'Église de Corée, relève ce cas, rare sinon unique, d'une Église née laïque en un temps où aucun missionnaire ne pouvait franchir les frontières d'un pays très fermé. Citons enfin de Mgr Costantini, dans un discours d'inauguration de l'Exposition d'Art des pays de mission, le 9 juillet dernier :

> C'est désormais un principe généralement admis et consacré par les instructions des Souverains Pontifs et de la Congrégation de la Propagande, que l'art missionnaire ne doit pas apparaître aux yeux des autochtones comme une importation étrangère de type colonial. Il faut être capable de christianiser l'art qui se trouve sur place.

Russie et Chrétienté (janvier-juin 1950) a publié dans sa partie documentaire le sermon prononcé par le patriarche Alexis à Léningrad le 6 décembre 1949 à l'occasion de la fête patronale de l'Académie de théologie. Pour déconcertant que puisse être à des oreilles catholiques le langage d'un évêque orthodoxe, séparé de l'obédience romaine, et parlant de perfection sacerdotale à un clergé qui est régi par des lois très différentes des nôtres, il peut ne pas être inutile de savoir quelles consignes de vie personnelle y sont données aux prêtres.

> Un pasteur a deux devoirs sacrés : la prière et l'esprit de sacrifice. La prière et l'esprit de sacrifice sont comme deux ailes qui, de la terre, soulèvent le pasteur dans les régions célestes. C'est de prière qu'il accompagne chacun de ses actes sacrés dans le temple; c'est par la prière que déjà, chez lui, il se prépare à la célébration du service divin. Et plus cette prière solitaire est profonde plus le prêtre récite avec ferveur ses prières privées, plus il remplit avec exactitude les préceptes de l'Église, plus efficiente est aussi la vertu des offices qu'il célèbre.
>
> Et le peuple russe orthodoxe s'aperçoit bien si un pasteur prie quand il récite telle ou telle prière, ou s'il n'accomplit que de façon extérieure ce qui est écrit dans les livres.
>
> ... Le sacerdoce et le monachisme sont deux frères, deux voies qui coïncident, puisque l'une et l'autre voie exigent de l'homme un détachement de soi-même et un sacrifice ininterrompu.
>
> ... L'esprit de sacrifice d'un pas-

teur doit encore consister à se détacher des charmes et des joies du monde, et si un pasteur n'est pas libre de cette tentation, c'est un signe qu'il n'a pas un véritable esprit pastoral.

DIVERS

Dans le BULLETIN DES FACULTÉS CATHOLIQUES DE LYON (janvier-juin 1950), relevons une note très intéressante de M. Cerfaux qui ajoute une pièce au dossier actuellement ouvert de la typologie; mais cette fois, c'est dans le Nouveau Testament, dans le procédé d'enseignement de Notre-Seigneur, qu'il en fait comme un relevé. Il s'agit de trois paraboles de saint Luc : l'Enfant prodigue, le Pharisien et le Publicain et le bon Samaritain :

> Les trois paraboles sont bâties sur le même plan, suivant un même modèle. Chacune d'elles développe deux rôles antithétiques à jouer devant Dieu. . .
>
> Dieu est le personnage essentiel. Il est représenté ou plutôt figuré dans la première parabole par le père miséricordieux. Il est invisible, mais présent dans son temple, pour entendre et juger la prière du Pharisien et celle du Publicain, et c'est lui qui prononce à la fin le décret de justification. Il anime le cœur du bon Samaritain, il lui prête son propre cœur.
>
> Devant Dieu et devant nous se jouent les deux rôles, celui de l'ancienne religion et celui de l'esprit chrétien.
>
> L'ancienne religion est représentée successivement par le fils aîné, par un pharisien, par un prêtre et un lévite. Nous savons les scrupules des exégètes. Ils cherchent, on ne sait pourquoi, à laisser la parabole sur le plan de la simple anecdote; comme si c'était une histoire arrivée, ou à peu près, et non plus une histoire construite. Ils raisonnent. Comment reconnaître le pharisien dans le fils aîné de la parabole, puisque Dieu le traite avec tant d'égards jusqu'à dire : « Mon fils, tu es toujours avec moi, et tous mes biens t'appartiennent » ? Nous pourrions refuser le débat sur ce terrain; car tous les traits d'une allégorie ne doivent point porter. Admettons que celui-ci porte. Cette déclaration du Père est-elle si différente du *Iudaeo primum* de saint Paul ? L'aîné est l'aîné. Il continuera à cultiver l'héritage ancestral. Mais le Père ne s'engage pas au-delà d'une reconnaissance générale. Telle est la situation du pharisaïsme au cours de l'histoire évangélique. Le Royaume appartient toujours aux Juifs. Cependant, un nouvel ordre de choses naît sous leurs yeux, qui les dépossèdera s'ils n'acceptent pas le nouveau message de Dieu.
>
> Le prêtre et le lévite, ajoute-t-on, ne sont là que pour la couleur locale. Reste le pharisien, qu'on ne peut tout de même évincer de son rôle. Ne pourrions-nous nous baser sur un critère esthétique ? L'unité de construction est telle que le fils aîné, le prêtre et le lévite, le pharisien, qui jouent le mauvais rôle, jouent en réalité le même rôle.
>
> Il faut représenter l'esprit religieux nouveau, la conversion (dans la confiance en Dieu), l'humilité, l'amour du prochain. Pour incar-

ner ces nouveaux principes, Notre-Seigneur choisit des personnages méprisés par le judaïsme : le pécheur, le publicain, le Samaritain. C'est la méthode du vin nouveau dans les outres neuves.

Le personnage de l'ancienne loi peut jouer au naturel. Il lui suffit d'être pharisien, prêtre ou lévite. Mais le rôle chrétien est à créer. Et tel est le mystère que, pour l'ingénuité du jeu, il ait fallu confier le rôle à des personnages méprisés, qui, du coup, en sont réhabilités. Le plus beau rôle, incarner l'amour de Dieu, prendre la place de Notre-Seigneur, appartient à celui-là qui était le dernier, le plus abaissé, presque aussi loin du Royaume de Dieu que les païens.

Nos trois histoires sont-elles des paraboles ou des allégories ?

Pour ma part, je croirais que nos paraboles évangéliques ne sont ni paraboles pures, ni allégories, ni même un compromis entre les deux genres littéraires. Elles appartiennent plutôt au genre de l'exemple (« type »), mais les personnages typiques (comme dans les *Caractères* de Théophraste ou de La Bruyère), pour développer leur signification, jouent ensemble un drame élémentaire.

Il y a toujours un personnage à imiter, un autre à ne plus imiter, désormais. Il vaudrait mieux dire : un rôle à jouer; un rôle dans lequel on entrera si bien qu'on en sera défini. Un chrétien doit « être » l'enfant prodigue et rester sur l'épaule paternelle. « Nous avons peine à nous séparer de cette épaule paternelle sur qui le fils prodigue a débarqué en sanglotant » (Claudel). Un chrétien doit être le publicain de l'Évangile et prier comme lui. Il doit être le bon Samaritain. Ici, le langage chrétien rejoint l'explication des Pères. Celui qui exerce la charité est « le bon Samaritain ».

Ces exemples, ces modèles de l'Évangile possèdent une dignité et une efficience à part. Ils ont été inventés par Notre-Seigneur, peints par lui. L'Esprit-Saint, dans l'inspiration des Évangiles, a guidé le pinceau de Luc, qui copiait le portrait dessiné par le Christ.

La Revue diocésaine de Tournai (septembre 1950), sous la rubrique « Aux origines de la littérature religieuse en Belgique », parle d'Étienne de Liége, qui fut évêque de cette ville en 901, et le présente comme l'auteur d'un office liturgique de la Trinité auquel celui en usage dans notre liturgie contemporaine doit presque toutes ses pièces originales : « L'office de la Sainte Trinité, tel qu'il est récité et chanté aujourd'hui dans l'Église universelle, est donc, pour l'essentiel, d'origine belge; c'est là pour notre pays, et pour l'Église de Liége en particulier, un beau titre de gloire. » On sait la beauté propre de cet office marqué au coin d'une exacte et parfaite religion, mais, au total, assez peu « théologal », davantage dans la note de l'admiration et de la louange que dans celle d'une paternité et d'une adoption selon l'Esprit. On sait que cette fête fut lente à être introduite dans le calendrier latin. Elle ne devint universelle qu'au XIVe siècle.

La Vie intellectuelle, rendant compte de publications allemandes sur « laïcs et clercs », discerne chez quelques théologiens une volonté de lutter contre « le reproche fait à l'Église d'être l'Église du clergé ». « Sans doute sur les deux mille quatre cent quatorze canons que ce code dédie *ad majorem Dei gloriam*, un seul,

deux à la rigueur, pensent expressément au droit des laïcs... » On nous avait déjà dit et redit cela. Et pourtant, parmi bien d'autres chapitres du code, dira-t-on que celui du mariage, qui compte plusieurs et plusieurs canons, ne concerne pas expressément les laïcs ? le mariage... et quelques autres sacrements ?

Sur toute cette question des laïcs et clercs, le SUPPLÉMENT DE LA VIE SPIRITUELLE du 15 novembre a donné de sérieuses précisions et ouvert un débat.

Les CAHIERS SAINTE-JEANNE (octobre 1950, p. 252) réclament « Le respect des noms chrétiens ». Appelez-vous Polycarpe, Irénée ou Barnabé, mais non Janine ou Marie-José ! Fort bien !... Mais ne dites pas trop que le « nom chrétien » est « donné sacramentellement au baptême », car il n'est pas facile de donner un sens valable à ce « sacramentellement ». Ne dites pas non plus trop vite que ce nom dit de baptême est « le nom éternel dont Dieu nous nommera ». En êtes-vous bien sûr, alors que selon l'Écriture Dieu seul, jusqu'à ce jour, a écrit votre nom d'éternité au livre de vie ?

L'UNION, revue mensuelle du clergé paroissial, rend compte en son numéro de septembre-octobre, page 71, du SUPPLÉMENT DE LA VIE SPIRITUELLE (numéro d'août) et d'un certain article sur le laïcat religieux. « Le membre d'un Institut séculier, dit le rapporteur, est soumis à une règle de vie très souple, non assujetti à la vie commune, lié surtout par de simples promesses et non des vœux, et cependant reconnu canoniquement comme un religieux. » Or, cette dernière allégation est fausse. Le rapporteur a-t-il bien lu l'article dont il rend compte ?

J. B.

Les Livres

DOCTRINE ET SPIRITUALITÉ

G. BARDY, M. CARROUGES, B. DORIVAL, J. GUITTON, Ch.-V. HÉRIS, C. SPICQ : *L'Enfer*. Coll. « Foi vivante ». Éd. de la Revue des Jeunes, Paris, 1950; 359 pp.; 450 fr.

L'Enfer... Il faut du courage à un auteur et à un éditeur pour lancer un titre pareil. L'excellente collection « Foi vivante » n'en manque pas. Son dernier volume l'arbore avec une franchise que nul sous-titre ne lénifie.

Plusieurs auteurs s'y concertent pour présenter le dogme le plus insupportable à l'esprit contemporain. Insupportable et pourtant le plus profondément enraciné et depuis toujours dans la conscience humaine, de *Gilgamesh* à *Huis-clos*. Ce qui frappe M. Carrouges dans la préhistoire et les images littéraires du dogme de l'enfer, c'est la continuité des formes attribuées au monde infernal et l'opposition entre les deux conceptions qu'on s'en fait : œuvre d'un Dieu bourreau ou des damnés eux-mêmes; c'est aussi l'outrance, le sadisme même de ses représentations dans la littérature.

L'Écriture Sainte est sobre, au contraire, dans la révélation qu'elle nous en transmet. A travers l'étude du P. Spicq on voit l'idée de l'enfer se préciser, s'épurer au long de l'Ancien Testament pour atteindre toute sa netteté dans le Nouveau. Il est avant tout un malheur spirituel et éternel. C'est aussi un feu mystérieux qui dévore l'âme coupable de la mort.

Si nette que soit la révélation de l'enfer, elle soulève bien des questions. M. Bardy en signale quelques-unes chez les Pères de l'Église. Pour certains le feu est métaphorique. Pour d'autres l'enfer ne commencera qu'à la fin du monde et ils hésitent à admettre son éternité. Et quels en sont les habitants ? Il était simple d'y colloquer tous les païens, le ciel étant pour les chrétiens.

A partir du VI^e^ siècle, les idées sont fixées. Les théologiens pourront venir alors les mettre en lumière et en place, comme le fait le P. Héris. Le feu infernal est réel, d'une façon d'ailleurs mystérieuse, mais cette peine effroyable du sens ne leur dérobe pas l'horreur infinie de la peine du « dam ». L'enfer est la suite du péché, or le péché est refus d'amour; l'enfer c'est ce refus pour toujours et le rejet éternel par Dieu.

Dégagé des images d'Épinal de la

prédication de terreur et de la littérature pieuse, le dogme de l'enfer continue à répugner violemment à la mentalité contemporaine et à lui susciter des difficultés. Comment admettre un châtiment sans profit pour le coupable ? Une sanction éternelle pour une faute éphémère ?... Mais on ne peut croire à l'enfer qu'à genoux au pied de la croix. Là on entrevoit pourquoi Dieu a préféré le monde que domine cette révélation suprême de son amour, quitte à courir le risque du péché et de l'enfer. Vues apaisantes que Jean Guitton propose à notre méditation.

Ce livre est un livre de théologie authentique comme on voudrait en avoir beaucoup à offrir au lecteur soucieux de culture religieuse. Il est surtout un acte de foi, de « foi vivante ». Dans la lumière de la croix rédemptrice, les lueurs infernales où se complaisent aujourd'hui les philosophes de l'angoisse et de la mort peuvent stimuler la foi du croyant humble et attentif et lui révéler les dimensions de l'Amour, car s'il y a un enfer c'est qu'il y a un Amour.

M. Mellet.

A. SEPINSKI, O.F.M. : *La psychologie du Christ chez saint Bonaventure*. Chez Vrin, Paris, 1948; 266 pp.

C'est sur un sujet d'actualité, aussi passionnant que délicat, et dans un ouvrage où s'accumulent une savante érudition et des analyses pénétrantes et sûres, que le P. Sepinski a voulu faire entendre, tout en la situant par rapport à la doctrine de l'Église, à l'enseignement de ses maîtres Augustin, Hugues de Saint-Victor, P. Lombard et A. de Halès, et surtout par rapport à la psychologie classique de saint Thomas, la grande voix du Docteur séraphique.

Fruit bien souvent d'une déduction abstraite plutôt que d'une étude positive de l'Écriture ou de la Tradition, la psychologie du Christ telle que la conçoit saint Bonaventure se présente cependant « comme une construction à la fois large, simple et harmonieuse où se meuvent à l'aise toutes les facultés humaines du Sauveur » (p. 233), ce qui dénote chez le théologien franciscain, à côté d'une grande finesse d'analyse, une rare vigueur de synthèse.

Maintenant fermement, avec toute la tradition, la distinction réelle des deux natures dans le Verbe Incarné, saint Bonaventure insiste cependant avec tous les théologiens de son temps, auxquels il emprunte le cadre de son exposé, sur la *redundantia*, c'est-à-dire sur l'irradiation de la divinité sur l'humanité du Christ et, par suite, avec eux se complaît dans une idéalisation de ce dernier conçu comme le « chef-d'œuvre de la Sagesse divine ». Ceci ne va pas sans détriments pour les données si réalistes de l'Écriture et entraîne une minimisation de la « kénose » du Christ si chère aux Pères grecs, notamment en ce qui concerne la réalité de sa science expérimentale sacrifiée à la science infuse, le caractère intérieur et réel de ses mouvements passionnels et d'un progrès dans l'ordre de l'intelligence et celui de la sainteté.

Cependant, des traits plus personnels de cette christologie médiévale méritent une attention toute spéciale des théologiens et sont à retenir : ainsi sa notion d'une connaissance dite « excessive » et de l'ordre de l'extase, sa réduction de la vision intuitive, dans son objet secondaire, à une connaissance simplement « habituelle » et successive et non perpétuellement actuelle et compréhensive à la façon de saint Thomas; la place faite à sa volonté humaine dans l' « assomption » par l'Homme-Dieu des *defectus* de notre nature; surtout l'état d'âme avec lequel il aborde la pénétration de celui qui pour lui reste aussi bien le « livre de la Sagesse éternelle » que le « modèle et le miroir de toutes les grâces, de toutes les vertus, de tous les mérites ».

J.-F. THOMAS : *La querelle de l'Unigenitus.* Presses universitaires de France, Paris, 1950; un vol. (230×145), 262 pp.; 660 fr.

La lecture de cet ouvrage savant est à conseiller à ceux — ils sont encore trop nombreux — qui traitent l'histoire du jansénisme avec un schématisme simplificateur. Déjà complexe et passionnée au XVI^e siècle, la querelle le devient plus encore au XVIII^e siècle, non seulement parce que la politique et le gallicanisme s'y mêlent encore davantage, mais en raison du profond problème spirituel qui est en cause. Tout en suivant pas à pas cette bataille serrée de mandements épiscopaux, lettres publiques, mémoires de toutes sortes (d'ailleurs avec une parcimonie de références très probablement dué aux difficultés financières de l'impression qui rend l'ouvrage d'utilisation assez difficile), l'auteur essaie de situer les différentes querelles, non seulement dans leur contexte immédiat, mais dans les perspectives générales de l'histoire du christianisme. Sa sympathie profonde va à Port-Royal et au jansénisme, mais elle s'accompagne d'un effort authentique pour discerner les failles non seulement tactiques, mais aussi proprement doctrinales, qui ont rendu nécessaire l'intervention du Magistère. En face d'une conception pratique du christianisme — qualifiée d'humaniste, mais conduisant parfois au naturalisme — qu'ils estimaient dangereuse les Jansénistes ont opéré un raidissement excessif, aggravant ensuite une cause déjà condamnable en se compromettant avec le gallicanisme.

A propos des problèmes débattus dans ce livre, l'auteur remarque justement qu'un mystère comme celui de la prédestination des saints peut troubler la psychologie d'un homme dépourvu de sens métaphysique où tout simplement de sens religieux, tandis qu'une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, un Curé d'Ars l'acceptent tout spontanément comme un mystère d'amour...

A. DUVAL.

JEANNE RUSSIER : *La foi selon Pascal.* Aux Presses Universitaires de France, 1949; 2 vol., 450 pp., 600 et 500 fr.

« Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au cœur, non à la raison. » En s'appuyant sur cette définition et sur une exégèse défectueuse du mot « cœur » chez Pascal, beaucoup de commentateurs des *Pensées* ont voulu voir en lui le père de la religion de « sentiment » à la Rousseau ou à la Chateaubriand, ou le représentant, avant Lamennais, du fidéisme théologique, ou même le promoteur d'un subjectivisme religieux cher à Kant et aux protestants.

Dans son premier volume, l'auteur nous restitue la véritable notion pascalienne de la foi et résout l'énigme d'un Pascal écrivant une Apologie au moment même où il proclame que la foi n'est pas une affaire de raison. Des preuves, la religion chrétienne en a certes, rationnelles et certaines, puisées dans l'ordre psychologique et sur le plan historique. Mais, en définitive, c'est le cœur, mais au sens biblique du mot i.e., « le fond de l'âme sur lequel agit la grâce divine » (p. 233), qui sent Dieu et reconnaît la valeur de ces preuves. C'est que la raison finie de l'homme n'est pas, laissée à elle-même, à la taille de l'infini divin, et surtout que cette raison, aveuglée par la volonté corrompue, a besoin d'être remise par la grâce en présence des lumières capables de lui faire voir clair.

Le deuxième volume nous montre dans Pascal non un novateur, mais « la géniale mise en œuvre d'un enseignement traditionnel » (p. 230). « Dans l'ensemble, on observe un accord total quand on confronte la théorie pascalienne de la foi et les opinions professées à Port-Royal » (p. 379). Celles-ci, à leur tour, ne faisaient que refléter la doctrine catholique de la foi, celle que l'on trouve chez Augustin, au Concile d'Orange et même chez saint Thomas, en accentuant les deux élé-

ments essentiels à concilier : « Affirmation intransigeante de la gratuité de la foi, qui conditionne et explique l'affirmation intransigeante de la certitude rationnelle des preuves » (p. 362). L'originalité de Pascal tient en ce que, « s'étant proposé d'écrire une apologie, il a dû faire une application concrète et particulière des principes généraux admis par lui et ses amis sur la nature et les conditions de la foi » (p. 380), et surtout de ce qu'il a exploité à fond, en les poussant jusqu'à leurs dernières conséquences, les voies suggérées par le milieu de Port-Royal.

En face d'une terminologie équivoque et devant l'état d'incertitude où l'inachèvement de l'apologie nous laisse sur la pensée définitive de Pascal, l'auteur ne pouvait donner un fondement solide à sa thèse qu'en éclairant les *Pensées* par leur contexte intellectuel et moral. C'est la connaissance approfondie de ce milieu, ainsi que de la doctrine traditionnelle de l'Église sur la foi, jointe à des analyses pénétrantes d'une pensée parfois subtile, qui donne à cet ouvrage toute sa valeur. A cette lecture bien des fragments des *Pensées* s'éclairent d'une lumière toute nouvelle.

E. C.

A. LYONNET : *Préambule à l'acte de foi*. P. Lethielleux, Paris, 1950; 120 pp.

Ce sont des notes de captivité autour du problème de la foi. Les vingt premières pages situent bien le « Préambule » avec le souci très net de rendre assimilable le « Traité de la Foi ». Regrettons cependant que l'auteur n'ait pas davantage insisté sur la rencontre avec le Christ. L'acte de foi est beaucoup plus une rencontre avec la Personne du Christ qu'une « rencontre avec un enseignement auquel on a adhéré » (p. 11).

A partir de la page 20, nous avons affaire à une pieuse catéchèse, son originalité sur l'Église, le péché, les sacrements, la Vierge Marie.

Le titre est prometteur. Le contenu du livre déçoit le lecteur... c'est dommage. Attendrons-nous toujours, au XX^e siècle, un traité de la foi rigoureusement repensé ?

PHILIPPE VERCOUSTRE.

L'Imitation de Jésus-Christ. Texte latin original. Traduction française de Lamennais. Introduction par le R. P. CHENU, O.P. Plon, Paris, 1950; 374 pp.

La « bibliothèque spirituelle du chrétien lettré », que Plon a heureusement entrepris de constituer, s'enrichit d'une nouvelle édition de *L'Imitation*. Ce qui fait l'intérêt spécial de cette édition s'ajoutant à toutes celles qui ont déjà été faites (il y en a plus de quatre mille !), c'est l'introduction du R. P. Chenu. Avec son intuition d'historien des doctrines et sa puissance de synthèse, il étudie la genèse de l'œuvre et montre comment elle « se situe exactement au tournant mystérieux où le Moyen-Âge va se dénouer en un monde moderne, comme on dit ». Thomas a Kempis a été certes un compilateur et son œuvre n'aurait pu naître si le trésor commun de la renaissance du XV^e siècle n'avait accumulé une admirable richesse, qu'il mit à profit. Encore est-il qu'il fallait un auteur de génie pour donner à cette richesse commune « l'unité spirituelle, l'universelle valeur, la qualité humaine, la transcendance religieuse » qui ont alimenté la vie de tant de générations chrétiennes.

Le contenu doctrinal de l'ouvrage est également analysé de main de maître. Très discrètement, l'auteur indique que les aspects communautaires de l'économie du salut dans le Christ sont estompés et que la piété toute intérieure de *L'Imitation* « ne ménage pas expressément la

grande espérance chrétienne d'une transformation du monde jusqu'à ses structures terrestres ». Il faut lire toute cette analyse, extrêmement dense et perspicace.

P. B.

R. DEHAU, O.P. : *Ève et Marie.* (En vente au monastère du Cœur-Immaculé à Bouvines, par Cysoing (Nord). 400 fr., remises par quantités, C.C.P. Lille 55.562.)

Les amis du P. Dehau et de ses premiers livres ne sont pas déçus par celui-ci. Non pas que la présentation ni la lecture en soient particulièrement aisées. On sait qu'avec un tel auteur, à la fois théologien, spirituel, artiste et prédicateur, le genre littéraire est entièrement original et constamment sous le signe d'un engagé parlé à l'expression riche et aux images fortes. Toujours, dans cette lecture, vous « sentez » l'auditoire, comme le sent un prédicateur en contact avec lui; et c'est ici, par prédilection, un auditoire de contemplatives, avide de nourritures fortes, qu'on lui sert abondamment dans un semis de mots scripturaires inépuisablement scrutés et éclairés de mots parallèles ou antithétiques qui, pris de tout autres contextes, leur font une lumière neuve et un ferment d'efficacité. Ainsi nous mène-t-on d'Eden à Nazareth, du jardin de la première tentation au désert de celle du Seigneur, du péché d'Adam et Ève au temple de Jérusalem et au Calvaire. Et le continuel tressé-croisé de ces perspectives, parsemaillées de mille citations des Pères de l'Église, de saint Thomas, de Cajetan, produit ici ou là des effets saisissants, comme de pierres précieuses enchâssées dans une tapisserie aux motifs entrelacés. Un de ces motifs, c'est le rôle de la Vierge dans le mystère de notre Rédemption. Un autre, c'est la trilogie vertueuse, « humilité, obéissance et foi », dans les réponses de l'homme aux annonciations divines. Un troisième, c'est le rôle des esprits angéliques, bons ou mauvais (Gabriel ou le serpent), à travers cette histoire d'hier et d'aujourd'hui.

Tout le monde n'est pas apte à goûter une méthode qui déconcerte les esprits géométriques. Mais elle continue de répondre à de fervents appels et d'enchanter plus d'une âme d'oraison.

J. BONDUELLE.

J.-B. GOSSELIN : *Sujets d'oraison pour tous les jours de l'année.* T. I : *Oraison. Dieu. Grâce. Fins dernières.* 3e éd. revue et augmentée. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1950; 460 pp.

Des cinq volumes de sujets d'oraison qui ont déjà reçu du public un accueil favorable, le premier est à nouveau réédité, Un nouveau choix de méditations et des citations plus savoureuses tendent à répondre davantage aux désirs des usagers. Les méditations sont précédées de conseils pratiques pour l'oraison qui s'inspirent des auteurs les plus recommandables.

E. DELAYE, S. J. : *Qu'est-ce qu'un catholique ?* Édit. Spes, 1950; 308 pp.; 300 fr.

Exposé d'ensemble de la doctrine catholique, destiné au grand public cultivé.

Ancien professeur de théologie, l'auteur part du mystère de l'Incarnation, centre du christianisme, et développe successivement les points suivants : la foi et la révélation; l'Incarnation rédemptrice; la Trinité; la vie de la grâce; l'Église; la destinée humaine; l'économie sacramentaire; la morale chrétienne.

La doctrine est ferme, nuancée, modérée; illustrée parfois par des exemples familiers, elle s'appuie quand il le faut sur les progrès récents de la critique biblique.

Malgré sa solidité et sa densité,

l'ouvrage, précis et clair, bien composé et bien divisé, se lit facilement et avec plaisir.

J. P.

MARCELLE DE JOUVENEL : *Quand les sources chantent*, Éd. de la Colombe, Paris, 1950; 229 pp.; 335 fr.

Ces pages sont la suite de *Au diapason du ciel* et ne sont pas moins décevantes. Nous avons cité dans *La Vie Spirituelle* de février 1949 les passages essentiels qui définissaient le premier livre, afin que le lecteur puisse apprécier par lui-même ce genre de littérature. Le second recueil ne contient rien d'autre.

Il est curieux de noter à ce propos que les esprits les plus enclins à se défier du monde des techniques scientifiques sont souvent les plus disposés à faire aveuglément confiance aux « techniques » de l'occultisme, telles que tables tournantes et dictée spirite. Singulier complexe qui mériterait d'être analysé en détail à une époque où les plus authentiques désirs de vie spirituelle se laissent souvent détourner vers des ersatz.

LA VIE DE L'ÉGLISE

JOSEPH FOLLIET : *Les chrétiens au carrefour*, II. *Présence d'Église*, Éd. Chronique Sociale, Lyon, 1949; 132 pp.; 180 fr.

Avec sa verve coutumière et une liberté de pensée qui réjouit d'autant plus qu'elle s'unit à un sens profond de l'Église, Joseph Folliet trace à grands traits une vaste fresque.

Après une étude historique générale : *L'Église aux tournants de l'histoire*, inspirée de Godefroid Kurth, il analyse : *Les étapes du catholicisme français* (trois étapes : le catholicisme social, l'Action catholique, le mouvement missionnaire), *Les maladies séniles et infantiles des catholiques français* (ankylose et sclérose, voilà pour la sénilité; et pour les fièvres de jeunesse : anarchisme, rejet dédaigneux du passé, déviations intellectuelles et morales), *Les difficultés de l'Action catholique* (diminution des effectifs, centralisation excessive, insuffisance intellectuelle), *Esquisse d'une action* (préférer les moyens pauvres, ne pas bâtir une « maison d'en face », confier aux laïcs les besognes qui ne reviennent pas aux prêtres), *L'Église communauté* (distinction et relations entre l'aspect sociétaire et l'aspect communautaire de l'Église).

Il ne nous appartient pas de discuter les affirmations et les analyses de l'auteur. Ceux qui s'intéressent plus spécialement à l'Action catholique trouveront dans la revue *Masses ouvrières*, n° 49 de novembre 1949, quelques mises au point utiles concernant ce chapitre.

Pour nous, nous sommes reconnaissant à l'auteur du grand air frais qu'il nous fait respirer, et nous aimons nous laisser conduire par la clarté de son regard. Il ne ménage ni les catholiques encroûtés dans leurs habitudes ni le clergé vite satisfait de belles déclarations verbales. Il dénonce sans pitié les carences de chacun, mais avec une telle charité et un tel amour de l'Église que même le coupable doit se sentir porté à lui dire merci. Avec un grand courage il écrit : « Tout se passe comme si le milieu sociologique des catholiques français repoussait les âmes droites et nobles qu'attirent la vérité et la charité du Christ. » C'est grave cela, mais c'est vrai. Il faudrait que ce glaive atteigne le cœur des catholiques et qu'il en coule du sang et des larmes. Peut-être qu'ils seraient alors purifiés et transparents.

Au sujet de la paroisse, l'auteur insiste beaucoup pour qu'on n'en fasse pas, comme il dit, « la maison

n face ». Ceci nous paraît capital. op souvent, la paroisse fait figure corps étranger dans la commu- uté humaine. Il y a là un pro- me grave. Tant que la paroisse ra en main des organismes nom- eux, des services divers s'ajoutant x services publics et laïcs, elle fera ure d'organisation spéciale à côté utres organismes. Son vrai visage a voilé; elle ne pourra pas être e âme partout présente. Elle doit fois assumer, il est vrai, des tâ- s de suppléance, mais elle ne doit faire qu'avec une extrême discré- n et beaucoup de vigilance. On que tellement de s'habituer à sup- er. Elle doit toujours tendre à enir spirituelle, légère, invisible, c le minimum de services tempo- et de locaux, de façon à pouvoir sacrer toutes ses forces à ses tâ- s spécifiques et à la formation des itants qui, eux, iront porter dans milieux naturels de vie et les or- ismes officiels la présence d'É- e, ou prendront en main la créa- des organismes nécessaires. A prix seulement peut se faire l'ac- d entre la paroisse et l'Action ca- lique. A ce prix seulement les s seront à l'aise et dans leurs tâ- temporelles et dans l'Église. Au- ent, les meilleurs éprouveront jours la désagréable impression re considérés comme des enfants chœur prolongés ou, au mieux, me des domestiques du clergé r les besognes matérielles.

oncluons. L'ouvrage de Folliet un de ceux qu'il faut absolument si l'on veut comprendre notre ps et ne pas œuvrer à contre-

J. K.

CARYL et V. PORTIER : *La mis- on des laïcs dans l'Église*. Édition hronique Sociale, Lyon, 1949; 32 pp.; 280 fr.

a modification progressive des ports entre sacerdoce et laïcat au r de l'Église est, à coup sûr, non ement l'un des problèmes les passionnants de notre époque, mais encore l'élément le plus efficace du renouveau catholique.

Les auteurs avaient devant eux une abondante et riche matière. Après avoir rappelé les principes traditionnels concernant le rôle des chrétiens dans le monde, ils étudient successivement l'Action catholique et ses rapports avec la paroisse, l'action familiale et le mouvement social. Aux prises avec un monde si vaste et si mouvant, il était inévitable que les classifications fussent débordées à tout instant par les faits.

Il ne nous est pas possible d'entrer dans le détail. Simplement quelques remarques. A propos de la paroisse il eût été opportun, semble-t-il, d'insister davantage sur le primat du diocèse et de l'évêque. Sans doute on dit bien que les activités paroissiales doivent s'établir dans les perspectives de l'Église diocésaine. Cette affirmation, qui nous paraît majeure, eût pris plus de relief si l'on avait organisé toutes les réflexions autour de l'épiscopat et situé dans cette perspective non seulement les problèmes paroissiaux, mais aussi les problèmes d'Action catholique et d'engagement missionnaire. Ces diverses méthodes apostoliques ne peuvent, en effet, se comprendre et s'articuler qu'au plan du diocèse. Là où ces vues sont passées dans le domaine pratique, non seulement bien des conflits insolubles et stériles sont évités au plan des paroisses, mais encore les laïcs ont eu accès sans intermédiaire à l'évêque, au plus grand bénéfice de tous. C'est peut-être une des missions majeures des laïcs dans l'Église que l'information directe de l'épiscopat.

Quant aux rapports du spirituel et du temporel, ils sont conçus dans le climat général d'un ordre social chrétien. Il semble que les récentes modifications de l'A.C.O. aient marqué une étape nouvelle de la pensée, longuement préparée d'ailleurs par des équipes militantes, en affirmant la distinction sans équivoque des tâches temporelles et des tâches d'Église.

J. K.

Archimandrite MELETIOS : *L'Apostoliki Dhiakonia. Comment l'Église de Grèce réalise son renouvellement spirituel.* Chez l'auteur, 7, rue Georges-Bizet, Paris, 1950; 15 pp.

Cette courte brochure réjouira tous ceux que préoccupe le problème de l'évangélisation. Le renouveau spirituel, qui avait commencé en Grèce par les milieux laïcs avec les mouvements de Zoï (Vie) et d'Aktinîs (Rayon), avait dès avant la guerre suscité une organisation qui en assurait le prolongement à l'intérieur même de l'organisation ecclésiastique. Les bouleversements des années passées rendent la tâche plus urgente encore. Équipes de prédicateurs adjoints (laïcs), écoles de catéchisme ne sont que des préparations ou des suppléances. C'est à la formation du clergé en vue de sa préparation au ministère apostolique dans la situation présente que « Ministère apostolique » apporte avant tout son concours. Quelques jeunes ecclésiastiques sont venus en France pour y mieux connaître les méthodes et les initiatives apostoliques. Précieuse collaboration sur le terrain pastoral, qui est sans doute le plus sûr espoir de la résorption des incompréhensions et des divisions séculaires.

I.-H. D.

La sainteté des laïcs et le Tiers-Ordre de saint Dominique, compte rendu des travaux du Congrès national 1949. 3, rue Espinasse, Toulouse; 106 pp., illustr.

Nous donnerions volontiers à lire *La sainteté des laïcs et le Tiers-Ordre de saint Dominique* à ceux et celles qui, désirant entrer au Tiers-Ordre, cherchent une information préalable. C'est dire tout l'intérêt que nous attachons à la publication de ce document.

« Il est certain, dit le P. Nicolas (p. 38), que la sainteté est un devoir au moins à l'état d'effort, de tendance, pour tout chrétien. Il est certain aussi que tout laïc peut et doit, dans son devoir d'état, devenir sai et si possible apôtre, mais le tertiai est un laïc qui a pris certains moyer Et on peut résumer cet ensemble moyens qui le caractérisent, qui fa du Tiers-Ordre une institution sanctification du laïcat, par l'inse tion dans un Ordre religieux et da un Ordre ayant un idéal qui lui e propre... »

On ne peut mieux justifier l'exi tence du Tiers-Ordre et, comme s'agit ici du Tiers-Ordre de sai Dominique, c'est l'idéal même saint Dominique qu'il faut bien pr ciser. Cet idéal, c'est la contempl tion, une contemplation non pas r fermée sur elle-même, mais ouver à la communication, au rayonnemen sous la forme spécifique de l'ense gnement doctrinal. Autrement dit, dominicain est un chrétien qui veu faire à Dieu l'hommage de ce qu' a de meilleur, l'hommage de so intelligence, en prenant Dieu comm objet privilégié de son intérêt, de s recherche; la connaissance de Die est sa hantise; là est la forme de so amour, de son don à Dieu. Et c'e aussi un chrétien qui aura pour s frères cette forme très spéciale l'amour qui consiste à livrer aux a tres le trésor découvert. Parmi to les biens qu'un homme peut donn aux pauvres, y en a-t-il un plu grand que celui de la vérité ? Le la chrétien qui opte pour ce genre charité trouve son insertion tou naturelle dans l'Ordre de saint D minicaine; accepté par l'Ordre, il a droit d'en attendre tous les secou propres à susciter cette sainteté d minicaine, étant bien entendu qu'e retour il donnera spontanément à c Ordre sa collaboration dans le se très précis de sa préoccupation connaissance et de rayonnement apo tolique. La règle fixera le détail cette insertion et de cette collabor tion : c'est elle qui adaptera à u vie dans le monde ce que les rel gieux poursuivent de leur côté da leur cloître ou dans leur chaire. Ma qu'il s'agisse des religieux ou d

laïcs, l'esprit est le même, c'est celui de la famille dont il fait partie intégrante.

Le Congrès national de 1949 ne pouvait manquer de rappeler, au fil des différents exposés et débats, ces principes fondamentaux. Ce qui fait l'intérêt du compte-rendu de ce congrès, c'est de nous permettre de discerner froidement — je veux dire hors de l'ambiance d'une discussion —, sur quels aspects on mit l'accent.

Le P. Avril nous semble avoir posé d'emblée la vraie question qu'aucun rapporteur particulier ne pourra éluder, quelque spécial que soit le sujet qu'il traitera. « Le problème se pose partout de revivifier le Tiers-Ordre », dit le P. Avril (p. 17), et il affirme sans ambages sa conviction que la solution se trouve dans un retour à l'idéal de *l'étude doctrinale*. N'est-ce pas, d'abord, la clef de la vie intérieure de toute âme dominicaine, à l'exemple de saint Dominique lui-même et de saint Thomas, qui « n'a pas mis de distinction entre sa théologie et sa spiritualité » ? (P. Belaud, p. 55). « Avant de contempler, précise le P. Avril, il faut connaître, et pour connaître — je mets à part les cas exceptionnels et miraculeux — il faut apprendre et pour apprendre il faut étudier » (pp. 13-14); et ceci encore : « Les Tertiaires de Saint-Dominique peuvent et doivent prendre part bien plus qu'ils ne le faisaient autrefois aux études, aux recherches, à tout le travail intellectuel de l'Ordre » (p. 15). N'est-ce pas aussi la clef de notre apostolat distinctif ? Puisque l'Action catholique est demandée officiellement aux chrétiens, les chrétiens dominicains n'ont-ils pas précisément à apporter à l'Action catholique cette part spéciale de lumière qu'une vie vouée à la connaissance est censée posséder ? Il faut lire l'exposé que M. Lecour-Grandmaison a fait de cet aspect de notre vie; c'est précis, nuancé, très complet et c'est tonique (pp. 61-79).

Toute une réorganisation de nos Tiers-Ordres peut jaillir de la fidélité à cet examen de conscience. Dans le concret : où est l'avidité de nos tertiaires à assister aux cours doctrinaux que donnent nos Pères ? Quelle propagande en font-ils ? Diffusent-ils nos revues ? Où est leur zèle à organiser, dans leur ville, des conférences doctrinales et des rencontres culturelles ? Et pour eux-mêmes, quel temps consacrent-ils à l'étude ? Il y a dans ce domaine une carence avouée (p. 88), qui n'est pas le fait de tous, mais de beaucoup, je n'ose dire du grand nombre... On objectera que le rythme de la vie moderne (elle a bon dos cette vie moderne !) ne facilite pas les choses; mais une tertiaire répond tout net : « Ce devoir d'étude, de contemplation, ne nous oblige-t-il pas dans certains cas à faire des sacrifices ? » (p. 50). Voilà bien, en effet, un aspect authentique de notre ascèse. Les applaudissements qui scandent le témoignage de M. Trentesaux-Becquart (pp. 51-52) signifient peut-être combien les efforts faits à Lille ont paru exceptionnels et admirables. Si cela pouvait être autre chose qu'une expérience isolée ! Un exemple, une solution au problème de reviviscence et, disons-le franchement, la clef du recrutement d'une jeune élite chrétienne qui a tellement soif. Si certains de nos Tiers-Ordres semblent frappés de stérilité ou de sénilité, n'est-ce pas parce qu'ils n'ont de dominicains que le nom ?

Mais, heureusement, tous ont pris de bonnes résolutions. Nous jugerons, en 1952, des résultats.

H.-D. VANDEVOORDE,
Directeur du T.-O. des hommes de Paris-Saint-Honoré.

Dom CH. POULET : *Histoire du Christianisme*. Fascicules XXIX-XXX. Beauchesne, Paris, 1950.

Ce nouveau fascicule de la grande œuvre de Dom Poulet a les qualités des précédents : style très vivant,

abondance d'anecdotes ou de citations typiques, bonne information. Le fascicule entier est encore consacré au XVIIIe siècle. Il achève de présenter les facteurs de déchristianisation qui y sont à l'œuvre, notamment les philosophes et Rousseau, en étendant cette investigation à l'Italie (avec la réaction de saint Alphonse de Liguori) et à l'Autriche de Joseph II.

On appréciera surtout le livre IV, consacré à l'Église de France au XVIIIe siècle. Non seulement Dom Poulet y fait le tableau classique de la situation du clergé, mais il cherche à mettre en évidence les valeurs positives, qu'il s'agisse de l'effort apologétique ou de ce qu'il appelle « les réserves de l'Église de France », Madame Louise, Benoît Labre, Grignion de Montfort, J.-B. de la Salle. Peut-être cette partie aurait-elle pu être plus développée, en faisant sa part à l'histoire du culte et des dévotions, de même que le paragraphe sur la ferveur de la vie religieuse dans les communautés et congrégations féminines eût mérité plus d'ampleur. — Le même fascicule contient aussi les premiers chapitres de l'histoire religieuse de la Révolution de 1789.

Le chapitre consacré à la suppression de la Compagnie de Jésus, le seul d'ailleurs où il soit parlé de l'Espagne et du Portugal, est du P. Brou, S.J., et a été rédigé en 1935.

A. D.

Léon HOMO : *De la Rome païenne à la Rome chrétienne*. Coll. « Bibliothèque chrétienne d'Histoire ». In-16 de 336 pp. Robert Laffont, Paris, 1950.

En quelques siècles, la capitale de l'Empire, *Urbis Caput Orbis*, est devenue la capitale de la chrétienté. Le paganisme impérial et persécuteur a cédé la place à la religion du Christ, qui, à son tour, devient religion d'État. L'histoire a été déjà souvent racontée de cette transformation surprenante. M. Homo qui, parmi d'autres savants ouvrages, avait déjà publié *Les Empereurs romains et le christianisme*, *Rome médiévale*, reprend à son tour cette histoire. Il le fait surtout du point de vue des institutions, de l'organisation administrative, de la transformation de la ville et de ses monuments qui deviennent des édifices chrétiens. En ce livre, plein de faits, mais parfois un peu sec, on voit des ruines de la Rome impériale naître la Rome pontificale et médiévale, dans une émouvante continuité que soulignait déjà saint Léon, et qui n'est pas le moindre charme de la Ville éternelle.

P. C.

Charles LEDRE : *L'Église de France sous la Révolution*. Paris, 1949; 321 pages, in-8; 600 fr.

Les monographies et les histoires d'ensemble sur la Révolution française sont nombreuses. Venu après tant d'autres, le travail de M. Ledre ne fait cependant pas double emploi et présente un intérêt réel, grâce au but très précis poursuivi par l'auteur. Il s'agit d'une synthèse destinée à établir un parallèle entre l'Église catholique et l'Église constitutionnelle. M. Ledre a impitoyablement sacrifié tout ce qui n'avait pas directement trait à son sujet : il ne dit à peu près rien de la guerre de Vendée, rien du sort des émigrés dans leur lointain exil. Son langage est sobre, son style dépouillé. Certains regretteront peut-être les tableaux brillants et hauts en couleurs, les présentations vivantes de personnages. Mais cette austérité et cette sécheresse volontaires ont le mérite de donner un relief saisissant à l'enchaînement des faits. Le lecteur peut facilement tracer la double courbe de l'évolution de destin de chacune des deux Églises rivales.

A la fin de l'Ancien Régime, l'Église de France est apparemment puissante, mais assez faible, en réalité, par suite de la mondanité et de la richesse excessive du haut clergé.

L'Église constitutionnelle connaît une ascension rapide, tant qu'elle est officiellement protégée par le gouvernement révolutionnaire. Mais elle résiste mal aux persécutions de la dictature de Robespierre. Et, malgré l'impulsion de Grégoire, elle sort de l'épreuve discréditée, affaiblie et divisée. L'Église fidèle à Rome, au contraire, va se purifier et grandir dans la persécution. Elle est sanctifiée par le sang de ses martyrs. Son prestige est grand dans les masses populaires, grâce à l'activité missionnaire clandestine de ses prêtres insermentés, activité qui n'est pas sans analogie avec certaines méthodes modernes d'apostolat, dans les masses prolétariennes déchristianisées. Aussi Bonaparte, premier Consul, comprend-t-il qu'il est de son intérêt de conclure un concordat avec le pape Pie VII.

J. A.

M. CHALENDARD : *La promotion de la femme à l'apostolat. 1540-1650.* Alsatia, Paris, 1950; un vol. (190 × 140), 206 pp.

Il s'agit, bien entendu, de l' « apostolat » au sens moderne, et donc très large, du mot, c'est-à-dire de l'exercice des œuvres de miséricorde, spirituelle et temporelle. Étudiant successivement sainte Angèle Mérici et la fondation des Ursulines, l'épopée canadienne de Marie de l'Incarnation, la fondation en Guyenne des Filles de Marie-Notre-Dame par sainte Jeanne de Lestonnac, celle de la Congrégation de Notre-Dame en Lorraine avec saint Pierre Fourier et la Bse Alix Le Clerc — si magnifiquement transposée au Canada par Marguerite Bourgeoys, une des nombreuses béatifiées de cette Année sainte —, la tentative de saint François de Sales à la Visitation, l'audacieuse création des Filles de la Charité de saint Vincent et de sainte Louise de Marillac, le développement, autour du Puy-en-Velay, des Filles de Saint-Joseph, Mme Chalendard dresse un tableau très vivant — un peu lyrique parfois — d'épisodes et de mouvements profondément caractéristiques des XVI^e^ et XVII^e^ siècles français.

Peut-être le problème est-il mal posé cependant. Le dévouement féminin, non seulement individuel, mais collectif — en des institutions —, aux œuvres de miséricorde, ne date pas du XVI^e^ siècle. Toute l'histoire des confréries médiévales, ou encore celle des « Sœurs grises » ou « Sœurs noires » aux Pays-Bas dès le XIV^e^ siècle le montrerait amplement. Il s'agit plus proprement ici du lien entre ces activités de miséricorde et la vie religieuse, de plus en plus identifiée, au fur et à mesure que l'on avance vers la fin du XVI^e^ siècle, à la vie cloîtrée. Le problème est plutôt celui de l'accès des femmes « actives » à la vie religieuse. De ce point de vue, Mme Chalendard ne souligne pas suffisamment les difficultés à vaincre. Saint François de Sales a à peu près échoué sur ce point, saint Vincent a réussi. Mais précisément ses Filles n'ont pas été à proprement parler — selon le sens du mot en ce temps — des « religieuses ». Quant aux Ursulines, de la première communauté de Brescia à celle de Mme de Sainte-Beuve à Paris, il y a un fameux retournement de situation, dont la conséquence n'est pas minime sur le plan pédagogique. Sainte Angèle voulait envoyer ses Filles dans les familles mêmes, pour assurer l'éducation des enfants sans les retirer de leur propre milieu. Trois quarts de siècle plus tard, les enfants sont élevées au couvent, derrière des grilles. Ce n'est plus tout à fait la même chose...

De ce point de vue encore, l'auteur aurait pu consacrer quelques pages aux Dames anglaises ou « Jésuitines » de Mary Ward, fondées à Saint-Omer en 1603, prétendant à être strictement religieuses et cependant sans clôture ni habit spécial. Leur relatif échec est, lui aussi, significatif.

Il y aurait intérêt également à sou-

ligner plus fortement peut-être le caractère populaire de ces fondations étudiées par Mme Chalendard, je pense par exemple à la Congrégation de Notre-Dame de la Bse Alix.

Il était inévitable que, tentant une synthèse rapide, ce livre prêtât à critique sur tel ou tel point. Mais son intérêt est évident. Les indications bibliographiques qu'il comporte permettrons d'autres recherches à quiconque, séduit par le charme de la présentation, voudrait compléter son information.

A. Duval.

O. VERGÉ DU TAILLIS : *Chroniques de l'abbaye royale de Maubuisson 1236-1798*. Perrin, Paris, 1947; un vol. (200 × 130), 252 pp.

Ces vieilles chroniques de l'abbaye Notre-Dame-la-Royale fondée en 1236 par la mère du roi saint Louis, Blanche de Castille, M. Vergé du Taillis les a lues dans les dépôts d'archives et il en extrait ici les anecdotes les plus typiques, les épisodes les plus dramatiques en les situant dans le développement général de l'histoire française. De Maubuisson on connaît surtout la trop célèbre Abbesse Angélique d'Estrées, sœur et émule en galanterie de la belle Gabrielle, duchesse de Beaufort, et la réforme énergique imposée à l'abbaye par la Mère Angélique Arnauld. Mais la guerre de Cent ans, les guerres de religion, la Révolution française ont marqué, elles aussi, l'histoire de cette abbaye, si semblable, en ses décadences, ses redressements et sa ruine finale, à tant et tant d'autres.

Le récit se lit avec agrément, mais il apporte en définitive peu de chose au lecteur curieux d'histoire proprement religieuse. Comment a-t-on vécu dans ce monastère ? Quels règlements y ont-ils été en vigueur ? Comment, à côté ou au cœur même du culte liturgique, s'y sont développées les dévotions ? Quels livres y a-t-on lu de préférence ? Quels directeurs, aux jours de ferveur, y exercèrent une particulière influence ? Quelles vocations mystiques s'y sont épanouies ? Autant de questions auxquelles ce livre ne répond qu'imparfaitement. Utile pour faire connaître les répercussions de l'histoire générale sur l'institution religieuse, il n'offre certainement pas les éléments d'une « lecture spirituelle ».

A. D.

Pierre LOYER : *L'oblat bénédictin dans le monde*. Cahiers de la Pierre-qui-Vire, n° spécial. A l'Abbaye de la Pierre-qui-Vire, Saint-Léger-Vauban, Yonne; 20 pp.

Beau témoignage d'oblature vécue, s'attachant à montrer quelles sont les obligations et quelle est l'activité apostolique de l'oblat.

M.-L. T.

Paulé VERNION : *Le Cénacle et son message*. Éd. Alsatia, Paris, 1949; 260 pp.; 300 fr. En vente, 58, avenue de Breteuil, dans les différents Cénacles et dans les librairies.

L'histoire, la spiritualité, l'action apostolique de la Congrégation de Notre-Dame du Cénacle nous sont présentées avec amour et bonne grâce par un membre de cet institut. Réjouissons-nous de pouvoir connaître davantage ces religieuses vouées à l'enseignement doctrinal et à l'œuvre des retraites, dans une vie qui s'efforce d'être largement ouverte à l'apostolat tout en faisant une grande part à la prière.

M.-L. T.

M.-H. LELONG, O. P. : *N'Zérékoré. L'Évangile en forêt guinéenne*. Librairie Missionnaire, Paris, 1949; 285 pp.; 350 fr.

Comme dans ses ouvrages précédents sur d'autres peuplades africaines, le P. Lelong nous donne ici le résultat de ses observations personnelles de voyageur. Il s'agit cette fois des Guerzés, qui habitent aux con-

ns de la Haute-Guinée et du Libé-
ia.

L'auteur retrace l'histoire de l'apos-
olat en cette région depuis son dé-
ut (1913), en souligne les conditions,
s caractéristiques et les difficultés,
e qui l'amène à nous décrire les
œurs du pays et même à nous en
ire connaître un peu la langue.
ous l'action persévérante des Pères
lancs et des Sœurs Blanches, nous
oyons naître peu à peu une chré-
enté qui a, en 1927, son premier
artyr.

Bel ouvrage, sérieux et loyal, sans
ogans ni lieux communs, et en
ême temps attrayant et plein d'hu-
our.

J. P.

a valeur religieuse des religions païennes. Rapport de la troisième semaine d'études missionnaires du Canada. U. M. C., Québec, 1956; 231 pp.

On verra d'abord dans ce volume n témoignage de la vitalité mis-onnaire du Canada dans toutes les arties du monde. Trois études ter-inales en évoquent l'histoire depuis temps où, dans le Canada encore terre de mission, s'ouvrait le petit séminaire des Hurons; l'histoire du culte des martyrs de cette période héroïque prépare les réflexions sur les constantes et sur l'évolution de la situation missionnaire.

Mais la plus grande partie du volume est remplie par une série d'études sur les croyances religieuses observées par les missionnaires sur leurs divers champs d'apostolat. Toutes apportent de ces notations précises que peut seul procurer un contact prolongé, quotidien et intime. Signalons seulement pour leur intérêt particulier les pages sur la « Religion au Basutoland » et les études comparatives sur « la religion des primitifs et le christianisme », « des génies au vrai Dieu », cette dernière, en particulier, riche de nuances et d'indications. Si on y ajoute les chapitres sur « la valeur religieuse des religions païennes », « les principes théologiques de l'adaptation missionnaire », on verra que ce rapport constitue une véritable initiation à la missiologie, prometteur d'études plus fouillées auxquelles les Semaines missionnaires canadiennes des années prochaines ne manqueront pas de donner lieu.

I.-H. D.

ÉDUCATION

a vie de Jésus. Collection de 75 dessins de Léon Zack. Mission de Marseille, 23, boul. Denis-Papin, Marseille. C. P. Paroisse Saint-Trophime, 686-41, Marseille.

Il semble parfois que l'art religieux ait perdu tout pouvoir de création. Les images qu'on en donne aux nfants se bornent presque toujours reproduire chefs-d'œuvre anciens et âtisseries sulpiciennes. C'est juste, ais facile. Il importe bien plus de ivre les signes du renouveau.

Or, ces images que nous propose éon Zack sont tout à fait remarqua-les. Sobres, elles sont dépouillées de oute floriture. Seul l'essentiel est mis en relief pour la beauté de l'image et la justesse de son enseignement. Ni édulcorées ni brutales, elles tiennent un admirable équilibre où s'exprime cette union du divin et de l'humain qui est la caractéristique de l'Évangile. Peut-être remarquera-t-on particulièrement quelques images de Jésus enfant qui sont d'une mâle beauté. Toute l'œuvre possède aussi un rare accent très palestinien qui les enracine dans la vérité de l'histoire. On regrettera seulement quelques inexactitudes un peu gênantes, surtout à propos du tombeau du Christ.

L'on nous dit que ces images sont faites pour les enfants des milieux

déchristianisés. Certes. Mais les enfants des familles chrétiennes n'en ont pas moins besoin. Et pourquoi pas les grandes personnes ?

On nous permettra d'ajouter que le prix en est infime : 50 francs la série (plus le port et moins les réductions pour les grosses commandes). C'est dire qu'un tel effort peut et doit obtenir la plus grande diffusion.

MICHEL CARROUGES.

MARIA MONTESSORI : *La messe vécue pour les enfants*, traduit de l'italien par Georgette J.-J. BERNARD. Desclée de Brouwer, Paris, 1950; 122 pp. (14×19).

A qui s'adresse ce livre ? Pas aux enfants, certainement. A leurs maîtres ? Peut-être le public des éducateurs français, qui doivent tant à la grande doctoresse, ignore-t-il cet aspect de sa personnalité : la ferveur de son catholicisme. En ce sens, il ne nous est pas mauvais d'avoir ces pages où éclatent sa foi et ce que l'on oserait appeler sa tendresse envers l'Eucharistie.

Mais qu'on n'aille pas y chercher l'adaptation à des enfants d'un enseignement sur la messe. Voici une phrase prise au hasard : « Le moment est venu d'offrir au Père éternel l'hostie qui doit apaiser et concilier la majesté divine » (p. 97); presque à chaque page on en rencontre d'aussi difficiles, qui ne sont ni préparées avant ni éclairées après.

Heureusement, il y en a beaucoup d'autres, d'un contenu sans doute moins riche du point de vue de la théologie, mais plus riche affectivement et même émotivement (« ... c'est profondément impressionnant pour ceux qui l'aiment », p. 105; « maintenant, le prêtre est envahi d'une joie indicible »; p. 70 : ces notes abondent... et quelques-uns parmi les lecteurs se demanderont si elles correspondent *toujours* à la réalité; si l'on ne peut pas bien participer à la messe avec une âme moins remuée). Nous rencontrons aussi, avec plaisir, la note poétique (« on y trouve [dans les catacombes] des reliques comme des brins d'herbe dans un pré » p. 33).

L'ouvrage contient aussi, et à mon avis c'est moins heureux, une descriptions minutieuse de toutes les rubriques. L'auteur dit bien pourquoi l'Église a fixé dans le détail chaque mouvement, chaque parole que ferait ou dirait le prêtre; mais l'enfant n'a pas à célébrer la messe : il a à s'y unir ! Dans cette multiplicité de gestes, au rythme toujours trop rapide pour lui (quel que soit le respect du célébrant), il perdra l'attention au principal. Isoler les perceptions : c'est un principe montessorien. Cela exige un choix, des sacrifices; ici, on donne tout. Même si ce livre ne s'adresse qu'à des adultes, c'est disproportionné.

Je ferais à cet ouvrage une critique plus grave : il parle comme les catéchistes parlaient à mes contemporains, c'est-à-dire il y a longtemps. La théologie kérygmatique est venue, depuis, nous apprendre à mieux présenter les choses; ses mises au point ne sont peut-être pas aussi urgentes en Italie qu'en France ?... Ainsi, on ne monte plus en épingle ces « miracles » eucharistiques d'apparitions d'un enfant rayonnant (pp. 14-15), car ce que nous sommes invités à voir dans l'hostie, c'est Jésus ressuscité et non le petit Jésus. On évite de dire que Jésus « descend sur l'autel » : nos élèves candides chercheraient à surprendre cette « descente »; il se rend présent. On n'appelle pas la transsubstantiation « un miracle », mais un mystère. Ce mot miracle, qui lance l'esprit de foi sur une fausse piste, est à chaque instant répété...

De belles photos en hors-texte, une typographie et un papier dignes de l'objet de ce livre feront son succès avec le nom de son auteur. La traduction est élégante.

MARIE FARGUES.

R. P. REVOL, O.P. : *La Pénitence. Le Sacrement qui renoue l'amitié.* Brochure de 40 pp., l'unité : 60 fr., réductions par quantités (en vente à l'école Saint-Thomas-d'Aquin, rue du Perron, Oullins, Rhône).

Cette brochure veut faire utiliser à plein par l'adolescent ou l'adolescente la confession fréquente. Elle explique d'abord ce qu'est la confession, la *nécessité* de la confession fréquente pour le développement de la vie spirituelle, et comment il faut faire une accusation profitable. Suit un examen de conscience extrêmement suggestif. Ce n'est pas seulement une liste de péchés possibles. Il y a aussi des questions qui peut-être étonneront et sont plus délicates à proposer, mais qui doivent porter à réfléchir et à trouver sans doute des fautes auxquelles on ne pensait pas, ou des tendances qui ne se révélaient pas : « Suis-je capable de serrer la main d'un pauvre avec le même respect et la même amitié que celle d'un riche commerçant ? »

On souligne l'importance de la résolution ou « point d'effort », de la précision dans les accusations. Souci de réflexion positive, en partant des vertus non pratiquées, plus que des défauts.

H.-M. Manteau-Bonamy.

R. P. G.-L. DEVIN, O.P. : *La prière au collège.* Brochure de 104 pp., l'unité : 130 fr., réductions par quantités (en vente à l'école Saint-Thomas-d'Aquin, rue du Perron, Oullins, Rhône).

Une formule de prières, toujours la même, n'aide guère la prière personnelle dans un collège. Il faudrait varier. Il faudrait que ces prières expriment avec vérité et force les sentiments et les besoins des jeunes gens; il faudrait tout autant qu'elles s'insèrent dans la grande prière de l'Église et revêtent une allure liturgique et biblique.

C'est ce qu'a essayé de réaliser le P. Devin, en collaboration avec les Pères des collèges dominicains. *La prière au collège* contient vingt formules de prières du matin et du soir, suivies de chants du soir. Il nous semble que ce fascicule, destiné aux grandes classes, peut être fort utile à bien des institutions secondaires qui cherchent à sauver de la routine la prière au collège; et la disposition pratique en permet l'usage aussi bien pour les prières *en commun* que pour la prière personnelle.

H.-M. Manteau-Bonamy.

C. JEGLOT : *Le livre des jeunes.* Brepols, Turnhout (Belgique), 1949; 877 pp.; 1.150 à 3.150 fr. suivant reliure.

Ce livre, dont le format est celui d'un missel, est bien défini par son titre : *Le livre des jeunes*, et par son sous-titre : *Prière et action de la jeune fille.* C'est une *somme de la vie chrétienne* destinée aux jeunes filles d'aujourd'hui, une sorte de directoire de leur vie de prière et de leur action.

L'auteur, Cécile Jéglot, n'est pas à présenter. On retrouvera dans cet ouvrage sa finesse psychologique, sa fermeté de doctrine, sa connaissance des jeunes et de leurs problèmes.

650 pages sur 877 sont consacrés à la prière : prière quotidienne, prière liturgique, prière de dévotion. Ensemble très complet, où figurent, avec les notions essentielles sur la prière vocale et la prière mentale, les textes traditionnels (prière du matin des catéchismes, par ex.), mais aussi les grandes prières liturgiques (prime, complies). Toute la partie concernant la prière liturgique (messes et vêpres des dimanches et des principales fêtes) est remarquable. Les « réflexions » dogmatiques, historiques, liturgiques qui encadrent chacun des offices sont des modèles du genre. De même les commentaires des chants liturgiques. (On n'a qu'un regret, c'est que le sanctoral soit réduit aux fêtes de quelques vierges et martyres. Sans doute fallait-il se limiter... Mais on aurait préféré sacrifier les « coutumes de bon usage spirituel : bénédictions,

confréries, associations, congrès » plutôt que de passer sous silence les fêtes des Apôtres et des Martyrs...)

Excellent aussi tout ce qui concerne les grandes dévotions, dont l'ensemble est bien hiérarchisé et dont les formules sont parfaitement choisies et commentées. Les jeunes apprécieront le chemin de Croix dont chaque station comporte un texte de l'Ancien Testament, un texte du Nouveau Testament, une méditation sobre et pieuse et une prière finale.

La *seconde partie* du *Livre des jeunes* définit la conduite chrétienne dans tous ses aspects : vie personnelle, vie quotidienne, vie apostolique, vie religieuse. Les titres de chapitres : ce qu'il faut repousser, éviter, limiter, réaliser, choisir, etc., montrent assez que rien n'a été négligé. A propos du mal, de la tentation, de la vertu, du choix de l'état de vie, du devoir d'apostolat sont rappelés les fermes principes de la sagesse chrétienne. Les sources salésienne et ignatienne sont évidentes, mais non exclusives.

Les jeunes qui pratiqueront ce livre — qui ne saurait remplacer leur missel — y puiseront les fondements d'une piété solide et les directives favorables à l'orientation de leur vie. Il sera plus spécialement apprécié des jeunes filles qui, leur scolarité achevée ou prématurément interrompue, se trouvent parfois isolées et privées de conseils. L'ensemble, un peu dense et abstrait, rebutera peut-être quelques-unes d'entre elles. Mais *il pourra rendre les plus grands services à leurs éducatrices.* Celles-ci y trouveront, méthodiquement exposées et parfaitement adaptées à leurs élèves, les bases d'une formation chrétienne *solide* et *complète.*

Chanoine BOYER : *Du catéchisme vécu... au catéchisme missionnaire.* Lethielleux, Paris, 1950; 43 pp. 11×18.

Dans cette substantielle petite brochure, l'auteur, à son habitude, fait le point de la question qu'il étudie avec beaucoup de netteté. Voici par exemple comment il dégage les « courants qui tantôt s'opposent et tantôt cherchent à s'harmoniser :

« Le courant « *intellectualiste* » conforme [...] au génie français, qui veut à tout prix et avant tout l'enseignement conceptuel, aussi précis, aussi complet que possible.

« Le courant « *psychologique* » qui veut un catéchisme vivant, actif, progressif.

« Le courant « *éducatif* » qui veut, en même temps qu'un enseignement conforme à l'intérêt de l'enfant, une éducation spécifiquement religieuse qui prenne l'enfant dès l'âge le plus tendre.

« Un courant « *missionnaire* » qui veut, afin que le milieu cesse de faire obstacle à sa vie chrétienne, armer l'enfant pour la conquête de son milieu » (p. 30).

La lecture du paragraphe intitulé *Catéchisme et chrétienté* complète cette dernière définition selon le sens même que développe l'abbé Rétif dans son récent ouvrage : *Catéchisme et Mission ouvrière;* le catéchisme missionnaire évangélise ensemble l'enfant et son milieu.

MARIE FARGUES.

Vivre en chrétien au village. Cours préparatoire. Les Éditions ouvrières, Paris, 1949; 168 pp. 12×18. Trois parties : *Dieu aime ses enfants — La belle histoire vraie de Jésus — La grande famille de François.* Puis le *Calendrier de François* : pour chaque grande fête une double page — photo, texte, cantique — à quoi s'ajoutent les compléments habituels : messe, confession, prières usuelles.

La présentation est fort agréable : de belles et suggestives photos, un texte bien aéré; surtout les auteurs ont voulu incarner vraiment le christianisme dans la vie du village, qu'ils connaissent bien : François,

Suzanne, Michel, sont des enfants réels; et leurs parents des cultivateurs ou des artisans réels.

Ce livre est-il un chef-d'œuvre ? Pas encore. La seconde partie est inégale, les enseignements difficiles y sont insuffisamment préparés; l'illustration — des dessins — moins séduisants que dans les autres parties; il y a dans le texte des fautes de proportions, et le procédé indirect — Suzanne raconte à Germaine — est discutable.

La plus grosse critique à faire à ce petit volume « préparatoire » : il renferme encore beaucoup trop de choses. Puisqu'on a pris le parti de ne pas expliquer le péché originel, pourquoi y faire allusion ? (p. 55). Ce caractère « complet » oblige à des raccourcis; rien vaut mieux.

Quoi qu'il en soit de ses défauts, il faut adopter *Vivre en chrétien au village. Cours préparatoire*, pour sa première partie, qui est une admirable réussite : je ne connais aucun livre pour les enfants qui ait su donner aussi progressivement et fortement que celui-ci, avec son texte si simple, si direct, et le choix de ses illustrations, les vérités de base : Dieu est — Dieu aime — J'ai une âme. Malheureusement, un tel enseignement porterait moins sur les petits citadins, privés de la nature. Mais pourquoi les directeurs de colonies de vacances ne mettraient-ils pas dans leurs bagages, avec les paquets de porridge et de lentilles, une pile de *Vivre en chrétien au village* ? Les cinquante premières pages, à elles seules, justifieraient la dépense.

MARIE FARGUES.

Éducation et sexualité. Cahiers des Intellectuels Chrétiens sociaux d'Alsace, nº 2. Alsatia, Paris, 1950.

Cet excellent petit volume réalise presque deux tours de force.

D'abord, il donne, sous une forme claire et concise, une sorte de vue synthétique de la question. Cet avantage est rare; trop souvent, des ouvrages de cette sorte on retire une impression gênante de déséquilibre parce qu'il manque un aspect, ou l'insistance sur un aspect; ou bien parce qu'on décèle dès l'abord comme un *a priori* de « sermon ».

Ensuite, il réussit à se tenir à l'écart de tout emballement préconçu. Toutes les données de la sexologie moderne sont acceptées avec bon sens et examinées objectivement dans leur rapport avec la construction morale de l'individu humain. Tout au plus pourrait-on lui reprocher de ne pas apporter d'élément vraiment neuf et consistant à propos de la valeur religieuse de la sexualité. Mais on ne saurait en vouloir gravement à une étude résumée de ne pas approfondir une perspective théologique que les spécialistes abordent à peine.

Parmi les publications de cet ordre, c'est-à-dire qui cherchent à faire une sage, utile et harmonieuse vulgarisation, c'est un des ouvrages qui paraissent les meilleurs pour les deux raisons exprimées ci-dessus. Et le profit pratique qu'en peuvent tirer éducateurs et parents est considérable, en raison même de l'équilibre du travail.

M. O.

LIVRES REÇUS

BARTZ (Wilhem) : *Das problem des Glaubens*. Paulinus-Verlag, Trier, 1950; 144 pp.

BATTERSBY (W.-J.) : *De la Salle, saint and spiritual writer*. Longmans, 1949; 1 vol. cart., 205 pp.; 14 /—.

BEVILACQUA (Giulio) : *Equivoci Mondo Moderno e Cristo*. Pref. di Aldo Ferrabino, Morcelliana, Brescia, 1950; 260 pp.; 700 L.

Bonsirven (Joseph, S.J.) : *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ.* Beauchesne, Paris, 1950; 250 pp.

Bosc (J.), Bourguet (P.), Maury (P.), Roux (H.) : *Le protestantisme et la Vierge Marie.* Coll. « Le protestantisme ». Éd. Je sers, Paris. 1950; 108 pp.

Bouësse (Humbert, O.P.) : *Un seul chef ou Jésus-Christ.* Lecoffre, Paris, 1950; 250 pp.; 360 fr.

Les Cahiers carmélitains. Monastère de Sainte-Thérèse de l'Enfant-Jésus, Choubrah, Le Caire, octobre 1950; 118 pp.

Casta (F.) : *Saint Michel, patron des parachutistes.* Aumônerie militaire catholique, 102, rue de l'Université, Paris, 1950; nombr. illustr.; 250 fr.

Courtois (Abbé G.) : *Le sens de l'Église.* Éd. Fleurus, Paris, 1950; 80 pp.; 80 fr.

Despinay (Chan.) : *L'Ame embrasée de saint Bernard.* Éd. Siloë, Paris, 1950; 506 pp., 23 hélios; 1200 fr.

Documents pontificaux de S. S. Pie XII, 1948. Réunis et présentés par R. Kothen. Labergerie, Paris-Warny-Louvain; 1 vol. relié parchemin; 496 pp.; 960 fr.

Fargues (Marie) : *La foi des petits enfants.* Bloud et Gay, Paris, 1950; 225 fr.

Garrigou-Lagrange (Rég., O.P.) : *Dieu. Son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques.* 11e éd. Beauchesne, Paris, 1950; 342 pp.

Guardini (Romano) : *Le Rosaire de Notre-Dame.* Trad. de Jeanne Angelet-Hustache. Bloud et Gay, Paris, 1950; 102 pp.; 160 fr.

Hering (H.-M., O.P.) : *Charité d'hier, justice d'aujourd'hui?* Angelicum, Rome, 1950; 39 pp.

Huerre (Dom Denis) : *Jean-Baptiste Muard, fondateur de la Pierre-qui-Vire.* Préface d'Étienne Gilson. Éd. La Pierre-qui-Vire, 1950; 412 pp.

Loyer (Pierre) : *L'autorité et l'obéissance dans les entreprises à la lumière de la Règle de Saint-Benoît.* Éd. La Pierre-qui-Vire, 1950; 40 pp.; 90 fr.

Mouton (M.) : *La prière liturgique de l'enfant.* Avant-propos de M. l'abbé Berto. Société d'Études et d'Éditions pour l'éducation, 8, rue Thiers, Angers, 1950; 40 pp. illustr.

Noël (Anne-Marie) : *Marie-Odile Fronteau, 1925-1944.* Préface de G. Bernoville. Siraudeau, Angers; 150 pp.

Paravy (Mgr T.) : *Le Maître de la vie.* Dillen et Cie, Issoudun, 1950; 225 pp.

Piacentini (R.) : *L' « Ave Maria » avec Bernadette.* Dillen et Cie, Issoudun, 1950; 73 pp.

Quatember (D. Matthaeus) : *De Vocatione Sacerdotali Animadversiones.* Berruti, Turin, 1950; 107 pp.

Rech (Ernest) : *Le Cantique des cantiques* (poème). O.G.C., Rome, 1950; 35 pp.

La Règle de Saint-Benoît. Trad. et annotée par Dom Augustin Savaton. Abbaye Saint-Paul-de-Wisques, Wizernes (P.-de-C.), 1950; 184 pp.; 300 fr.

Rette (Adolphe) : *Quand l'Esprit souffle.* Messein, Paris, 1950; 406 pp.; 230 fr.

Schuster (Cardinal) : *Saint Benoît et son temps.* Trad. par Dom Gai. Laffont, Paris, 1950; 420 pp.; 780 fr.

Sivananda Sarasvati (Swami) : *La pratique de la méditation.* Trad. par Ch. Andrieu et J. Herbert. Albin Michel, Paris, 1950; 436 pp.; 690 fr.

Thils (Chan. G.) : *Transcendance ou incarnation?* Nauwelaerts, Louvain, 1950; 100 pp.; 25 fr. belges.

Tres Azucenas Carmelitas. Biograficos de las tres martires Carmelitas Descalzas del convento de S. Jose de Guadalajara. Graficos Mariana, Lérida; 270 pp.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXXXIII

JUILLET-DÉCEMBRE 1950

Fr. André-Vincent. — Le mystère de la Vierge dans l'art 190
Saint Anselme. — Prière d'un prélat 36
R. et D.-M. Barrat. — Une paraliturgie à Rome 78
G. de Blives. — Hermann le contrefait 30
N. Bonnet. — La messe engagement de charité 446
L.-J. Callens. — Le problème du progrès spirituel 154
M. Carrouges. — Le scandale de l'hagiographie 307
L. Cerfaux. — La théologie de la grâce selon saint Paul 5
Un Chartreux. — Notre ascèse cartusienne 241
L. Cognet. — Oraison et mystique 492
J. Daniélou. — Esprit-Saint et histoire du salut 127
D. Dubarle. — Le pèlerinage de Chartres 71
J. Dupont. — Jésus, Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens. 385
A. Feuillet. — Abraham, notre père dans la foi 20
Dom Gaillard et J. Bonduelle. — Dialogue sur la vie parfaite 178
M. Gaucheron. — L'esprit religieux est esprit de vérité 286
Saint Germain de Constantinople. — Homélie sur l'admirable Dormition de la sainte Mère de Dieu 115
M.-L. Guérard des Lauriers. — Magnificat anima Dominum 122
— Reine du Ciel 353
— Tu adoreras le Seigneur, ton Dieu 417
J. Guillet. — Des puissances sataniques à Satan 296
A. Hamman. — Apostolat et communauté 511
A.-M. Henry. — Le Congrès de la J.A.C. 83
H. Hocquard. — La solitude cartusienne et la cellule 227
M. Kempe. — Prière 48
J. Laisney. — Psaumes 141
Ch. Larcher. — La révélation de Dieu 363
L. Lochet. — Actualité de l'Assomption 339
— Au service des malades : l'U.C.M. 55
H. Lubienska de Lenval. — Du silence 254
R. P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus. — La sécheresse contemplative. 261
J.-B. Nielly. — Le Congrès interaméricain de musique sacrée 195
A. Plé. — La semaine des intellectuels catholiques 80
P.-R. Régamey. — A quoi bon ? 451
Richard de Saint-Victor. — Les deux pains de l'Écriture 43
R. Voillaume. — Nazareth et le P. de Foucauld 472

LES LIVRES

Dom Amand. — L'ascèse monastique de saint Basile 106
Ambroise de Milan. — Des sacrements. Des mystères 213
Anonyme d'Orléans. — Perfections de Dieu 105
Chan. Astruc. — Le Christ mystique ou le Christ en nous 211
S. Athanasius. — The Life of saint Antony 218
Saint Augustin. — La Cité de Dieu 107
S. Augustine. — The greatness of the soul. The teacher 107
Dr Barbet. — La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ selon le chirurgien 110
Chan. Baron. — La belle aventure de la vie au séminaire 327
Bénédictins de Paris. — Vie des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier 220
F. Bernard. — Appel du Christ au don total 211
A. Bessières. — Le procès de Dieu. Le problème du mal et de la souffrance 334
— Vie de Jésus. Son pays. Son combat 100
Ch.-D. Boulogne. — L'argent 209
— Le moi retrouvé 209
L. Bouyer. — La vie de saint Antoine 328
Chan. Boyer. — Du catéchisme vécu... au catéchisme missionnaire 554
P. Brisset. — Entretiens sur le Rosaire 110
M. Bucer. — Traité de l'amour du prochain 210
Chan. Cardolle. — Et toi, connais-tu le Christ, vie de ton âme ? 211
J. Caryl et V. Portier. — La mission des laïcs dans l'Église 545
Chan. Casson. — La liturgie de la messe expliquée aux fidèles 103
F. Ceuppens. — Theologia Biblica. II : De Sanctissima Trinitate 332
Dom de Chabannes. — Le sacrement de mariage 102
M. Chalendard. — La promotion de la femme à l'apostolat 549
Mgr Chevrot. — L'Évangile en plein air 208
— Les petites vertus du foyer 208
— La rencontre du Seigneur 207
Cisterciens de Lérins 107
L. Cognet. — La réforme de Port-Royal 330
A. Combes. — Le problème de l'histoire d'une âme et des œuvres complètes de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus 206
P. Croidys. — Dans l'épouvante du grand Nord 220
M. Daffara. — De Gratia Christi 332
J. Daniélou. — Sacramentum futuri 333
O. Daumont. — L'enchantement du Christ 100
Th. Dehau. — Ève et Marie 543
P. Delalande. — Le Graduel des Prêcheurs 213
E. Delaye. — Qu'est-ce qu'un catholique ? 543
G.-L. Devin. — La prière au collège 553
J. Dheilly. — A la découverte de la Bible 100
Le discernement des vocations des religieuses 326
M.-M. Dubois. — Saint Colomban 331
L'Ecclésiaste 96
Éducation et Sexualité 555
L'Enfer 539

Équipe Saint-Germain de Charonne. — Le travail individualisé au catéchisme 221
M.-Fargues. — Dieu aime les hommes 220
F.C.T.P. — La Semaine sainte des petits amis de Jésus 222
B. Fischer. — Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche 216
J. Folliet. — Les chrétiens au carrefour : Présence d'Église 544
M. Fraigneux. — Sainte Catherine de Sienne mystique et diplomate.... 218
P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine. — La contemplation acquise.... 334
C. Gasbarri. — Lo Spirito dell'Oratorio di S. Filippo Neri 109
M. Gasnier. — Les Dominicains de Saint-Honoré 324
L. Giraud. — En cherchant le Seigneur 100
Godefroy de Paris. — Les Frères mineurs capucins en France 107
J.-G. Gosselin. — La prière du Christ dans le cœur du chrétien..... 212
— Sujets d'oraison pour tous les jours de l'année 543
G. Guitton. — Un charmeur, le P. Petit 220
M. Henri-Rosier. — Dans la barbarie mérovingienne : saint Colomban. 331
L. Homo. — De la Rome païenne à la Rome chrétienne 548
V. Hostachy. — Les heures d'une vie prodigieuse : Mlle Blondiau..... 219
G. Hoyois. — Église et vie rurale selon les enseignements pontificaux... 328
L'Imitation de Jésus-Christ 542
Jacques Savey, Dominicain, héros de Bir-Hakim 110
C. Jéglot. — Le livre des jeunes 553
M. de Jouvenel. — Quand les sources chantent 544
A. Jungmann. — Missarum Sollemnia 321
A. Kirchgassner. — Pfarrgemeinde und Pfarrgottesdienst, Beiträge zu Fragen der ordentlichen Seelsorge 215
Mgr Knox. — On englishing the Bible 323
H.-D. Lacordaire. — Vie de saint Dominique 217
Az Lanquetin. — Sainteté rurale 109
Ch. Ledre. — L'Église de France sous la Révolution 548
M.-H. Lelong. — N'Zérékoré. L'Évangile en forêt guinéenne 550
Cl. Leplae. — Pratique religieuse et milieux sociaux 327
J.-L. Leuba. — L'institution et l'événement 321
Le Livre de Josué 95
Le Livre des Rois 97
P. Loyer. — L'oblat bénédictin dans le monde 550
H. de Lubac. — Affrontements mystiques 320
— Histoire et Esprit 101
A. Lyonnet. — Préambule à l'acte de foi 542
Chan. Massart. — De l'Action catholique au cloître : Suzanne Cobut... 220
P. Mathieu. — Le Père Léo Carrouché 219
Arch. Meletios. — L'Apostoliki Dhiakonia 546
M. Montessori. — La messe vécue pour les enfants 552
M. Nédoncelle. — La souffrance. Essai de réflexion chrétienne..... 334
H. Paissac. — Le Dieu de Sartre 319
M.-D. Philippe. — Le mystère de l'amitié divine 208
C. M. Pontek. — Bücher für Glauben und Leben 209
Dom Poulet. — Histoire du christianisme 547
S. dal Pozzo. — Una Donna Polacca. Madre Orsola Ledóchowska..... 219
B. Pruche. — L'homme de Sartre 320
Cl. Quinard. — Message de saint François de Sales pour ce temps..... 210
Dr. Reetz. — Ostern, der königliche Tag. 215
P. Revol. — La Pénitence. Le sacrement qui renoue l'amitié 553
Rome et l'Année sainte 326

J. Russier. — La foi selon Pascal 541
La sainteté des laïcs et le Tiers-Ordre de saint Dominique 546
A. Sepinski. — La psychologie du Christ chez saint Bonaventure 549
R. Sineux. — Venez et voyez 100
Smaragde. — La voie royale, le diadème des moines 207
Chan. Soubigou. — Ames de lumière 211
J.-F. Thomas. — La querelle de l' « Unigenitus » 541
K. Tilmann. — Die Liturgie missionarisch geschen 214
Mgr Trochu. — La servante de Dieu, Henriette Aymer de la Chevalerie 218
Unité chrétienne et tolérance religieuse 326
F. Valentine. — The Lord we serve 208
La valeur religieuse des religions païennes 551
Dom van Zeller. — Famine of the Spirit 211
— Moments of Light 211
Optat de Veghel. — Benoît de Canfield 103
O. Verge du Taillis. — Chroniques de l'abbaye royale de Maubuisson 550
P. Vernion. — Le Cénacle et son message 550
La vie spirituelle par la projection 212
Vivre en chrétien au village 554
E.-G. White. — Patriarches et prophètes 99
L. Zack. — La vie de Jésus en images 551

A TRAVERS LES REVUES

Bulletin des Facultés catholiques de Lyon (536). — Bulletin des Missions (92). — Cahiers du Cercle Saint-Jeanne (538). — Civilta cattolica (202). — La Croix (311). — La Documentation Catholique (311). — Église vivante (316, 535). — Ephemerides Liturgicae (311). — Foyers (89). — Humanitas (202). — Idées et Forces (533). — Integrity (90). — La Maison-Dieu (312). — Nederlandse Katholicke Stemmen (93). — Nouvelle Revue théologique (91, 317). — Nova et Vetera (530). — Osservatore Romano (311). — Revue diocésaine de Tournai (538). — Revue de l'Université d'Ottawa (91). — Rivista del Clero Italiano (203.) — Rivista de Vita Spirituale (203). — Russie et Chrétienté (535). — Salesianum (203). — Sapienza (202). — Supplément de La Vie Spirituelle (538). — The Tablet (311). — Tabor (201). — L'Union (538). — Union Missionnaire du Clergé (532). — La Vie Intellectuelle (538). — Vita Cristiana (200, 204).

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Impr. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 4e trimestre 1950. — Impr., no 529.